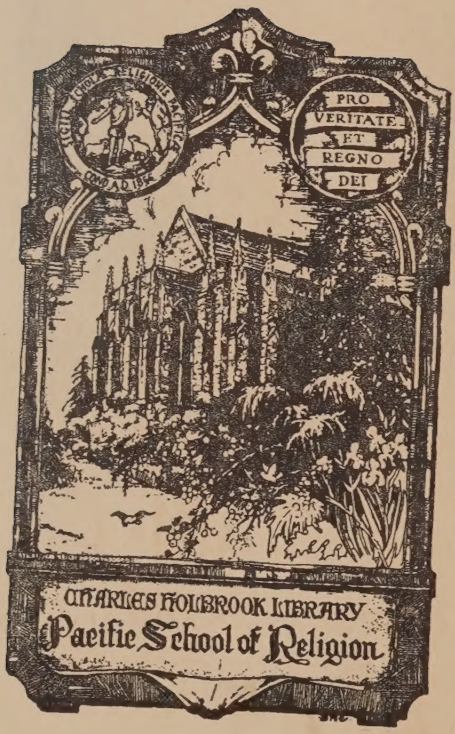
coll. Wh.


PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Schweizerische Theologische Zeitschrift
1922 - 3259

VII. Jahrgang 1890.

Theologische Zeitschrift

aus der Schweiz

Redigirt

von

Friedrich Meili

Pfarrer in Wiedikon-Zürich.

Privatdozent an der Universität Zürich.

Jahresabonnement:

Fr. 5. — für die *Schweiz.* M. 5. — für's *Ausland.*

Aussersihl

Verlag von J. Frick

1890.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Langhans: *Nitzsch, Fr.*: Lehrbuch der evangelischen Dogmatik 60
Riggenbach: *Françis Chaponnière*: Pasteurs et laïques de l'église de Genève au dix-neuvième siècle 61
Iselin: *Handman, R.*: Das Hebräerevangelium 62
Böhringer: Kingsley Ch: Predigten, übers. von Kätzinger 125
Böhringer: Bibliothek theologischer Klassiker 126
Christ: Hagenbach's Lehrbuch der Dogmengeschichte 127
Meili: Die römische Kirche 128
v. Muralt: Dr. Jahn Alb., Dionysiaca 195
Egli: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus . 196
Egli: Gottlieb Linder: Simon Sulzer u. sein Anteil an der Reformation im Lande Baden, sowie an den Unionsbestrebungen 196
H. Kesselring: *Gooszen, M. A. Hoogleerar:* Der Heidelbergsche Catechismus 253

Welches ist der richtige evangelisch-protestantische Standpunkt, von dem aus abweichende theologische Anschauungen der Vergangenheit oder Gegenwart beurtheilt werden sollen?

Vortrag, gehalten in Olten auf der Generalversammlung der schweizerisch-kirchlichen Gesellschaft den 19. Juni 1889, von Lic. *K. Marti*, Pfarrer in Muttenz.

Nicht nur in Zürich war zur Zeit der Reformation der Rathsbeschluss nothwendig: „Die Leutpriester, Seelsorger und Prädicanten sollen einander in Zukunft auf keine Weise bekämpfen, verketzern, noch mit andern Schmähworten belegen.“ [1]) Aber man sollte denken, dass bald nach jenen Tagen des ersten Kampfes gegen Rom wenigstens unter den Angehörigen der Reformation selber man nicht mehr in Versuchung hätte kommen müssen, die Wiederholung solch eines obrigkeitlichen Gebotes etwa als heilsam zu wünschen. Denn was dort von den Räthen als strafbar und unwürdig erachtet wurde an solchen, welche der grosse Gegensatz von Katholicismus und Protestantismus in Eifer bringen konnte, sollte doch von selbst denen als verwerflich erscheinen, welche Angehörige desselben reformatorischen Bekenntnisses sind. Bald jedoch, kaum ein halbes Jahrhundert nach dem Beginn der Reformation (1565), hört man die Klage eines protestantischen Fürsten an einen andern über den theoretischen Hader der Theologen: „Es ist aber die brüderliche Liebe bei etzlichen theologis dermassen erkältet und ir teuflischer Stolz dermassen gewaxen, dass ehe sie *vel minimum apicem* von iren gefaszten opinionibus abwichen, sie ehr gantze Königreiche liessen undergehen, ja, wer auch im geringsten ire somnia et scotistische quodlibetulas nit will approbieren, gegen den oder die fulminiren sie heraus, nit andertst, als obs die ergesten Ariani oder Cherinthiani weren, die uff dem ertbodden zu finden.“ [2]) Und noch immer ist die theologische Gegenwart trotz der vielgepriesenen Toleranz lange nicht dazu angethan, die rabies theologorum als eine Eigenthümlichkeit vergangener Jahrhunderte betrachten zu lassen. Wenn auch heute vielleicht die Waffen feiner geworden sind, sie sind nur um so spitzer und können ebenso gefähr-

[1]) Vgl. *Mörikofer*, Ulrich Zwingli. I. S. 156.
[2]) Vgl. bei *Hundeshagen*, der deutsche Protestantismus. 1847. S. 97 f.

liche und noch tiefere Wunden verursachen, als die groben Hiebe ungeschlachterer Kämpfer in früheren Zeiten. Heute ist es vielfach nicht unwahr, wenn man sagt, was die Corinther mit Unrecht von Paulus behaupteten, dass im persönlichen Verkehr die Vertreter verschiedener Anschauungen recht freundlich und demüthig sein könnten, im Abwesen aber scharf und dreist gegeneinander auftreten (2 Cor. 10,1), dass sie einander in's Angesicht freundliche Worte reden, im Schreiben aber Schärfe brauchen (2 Cor. 13,10). Noch immer ertönt auch für den theologischen Kampf der Aufruf: Partei, Partei, wer sollte sie nicht nehmen! und befindet sich etwa heutzutage einer in ähnlicher Lage, wie der Prophet Jeremia, dessen Gegner sprachen (Jer. 18,18): „Kommet her und lasset uns ihn mit der Zunge todtschlagen und nicht Acht geben auf alle seine Worte.“ Noch immer lässt sich sagen, die Kirchenzeitungen seien das Gegentheil des Reiches Gottes, denn dieses sei Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem heiligen Geist, jene aber lassen weit mehr von dem Gegentheile verspüren.

Doch es wäre unbillig, wenn man urtheilen wollte, die Gegenwart habe im Allgemeinen ihre Freude an diesem traurigen Bruderkriege. Zwar ist die Einsicht in das Ungeziemende solchen Streites und der Schmerz über die Zerrissenheit in den Kreisen der sogenannten *Laien* im Ganzen verbreiteter, als in den Reihen der streitbaren Theologen. Ein Zeichen hievon ist die Unruhe, welche sich auch der Verständigeren unter jenen jeweilen bemächtigt, wenn von irgend einer neuen theologischen Anschauung sie hören, die unter den Theologen eine ungewöhnliche Geltung und Ausdehnung gewinnt. Denn haben sie endlich mit dem Dasein dreier Richtungen als mit einem nothwendigen Uebel sich einigermassen ausgesöhnt, so haben sie doch eine entsetzliche Angst vor jeder neuen Anschauung und fürchten eine noch bedenklichere Verwirrung der Gemüther, als die gegenwärtige Gestalt der Kirche ihnen schon bietet. Ihr Ideal bleibt eben auf alle Wege doch eine Einheit in Lehre und Organisation auch auf protestantischem Boden, wie sie vielfach mit Neid eine solche im Besitze der römischen Kirche sehen; sie sehnen sich darnach, dass die getrennten Brüder geeinigt seien durch eine fest und genau bestimmte Darlegung des evangelischen Glaubens, und wünschen mit manchen Theologen, da sie die Unmöglichkeit einsehen, in unserer Zeit ein alle befriedigendes einheitliches Bekenntniss zu schaffen, das die verlorene Zusammengehörigkeit wiederbrächte, denn vorderhand ein Zurückgreifen auf die alten Symbole, wäre es am Ende auch nur das sogenannte Apostolicum, damit daran ein sicherer Massstab zur Beurtheilung der andern jedermann in die Hände gegeben sei. Ja, manche, an der Verwirklichung ihres Ideals verzweifelnd, verlassen vor dem erwarteten Zu-

sammenbruch und Untergang das Schiff der Kirche und kehren der babylonischen Verwirrung den Rücken, um sich nach eigenem Belieben bei Zeiten eine kleine Hütte draussen vor der untergehenden Stadt zu bereiten.

Auch bei manchen *Theologen* herrscht ein ähnlicher Zug, dass sie sich sorgsam davor hüten, mit irgend einer bestimmten theologischen Anschauung, deren Vertreter sich zusammenfinden, in Berührung zu kommen. Sie fürchten nichts so sehr, als dass ihnen theologische Garderobiers nun auch die Richtungs-Etiquette als bleibendes Mal ankleben könnten, und klagen in ihrer Einsamkeit über die gewiss bedauerliche Zerrissenheit der Kirche und den vielfach verwirrenden Bürgerkrieg der theologischen Anschauungen. In der That, im Grunde hält auch nicht einer den Streit für das Ziel und die Aufgabe der Kirche; im schlimmsten Falle wünscht er nur den Krieg, bis *seine* Anschauung die Alleinherrschaft errungen habe. Meist wird sogar auch von links und rechts über das Uebermass der Befehdung von der entgegengesetzten Seite Beschwerde geführt. Aber wenn in solchen Lagern etwa einer auf die christliche Pflicht der Verträglichkeit, auf alle die sittlichen Grundsätze, die nicht nur für das Privatleben Geltung hätten, ja die nicht nur im eigentlichen Kriege, sondern auch im theologischen Kampfe Geltung haben sollten, in ernster Weise aufmerksam macht,[1]) er wird, trotzdem man feierlich erklärt, Jesus als den alleinigen Meister und seine sittlichen Gebote als die höchste Weisheit anzuerkennen, als ein Sonderling etwa selbst von seinen Freunden abgewiesen, oder man freut sich darüber, dass man im eigenen Lager dieser Mahnungen im Gegensatze zum andern wohl gedenke und ihnen Ausdruck verleihen dürfe, ist aber damit zufrieden und befolgt sie nimmer in wahrem Ernste. Und wagt etwa ein Mann aus der Mitte mit allem Nachdruck auf diese Pflichten hinzuweisen, sein Wort ist wirkungslos. „Solches ist ja eben deine Richtung und dein métier", tönt es ihm entgegen, und damit glaubt man die Sache abgethan. So ist es doch mehr oder weniger den Stimmen ergangen, die zum Frieden ermahnten, einem *Gottschick* in Deutschland, der auf der Frühjahrskonferenz des evangelischen Vereins in der Provinz Sachsen 1881 einen trefflichen Vortrag hielt über *„Sittliche Grundsätze für das kirchliche Parteiwesen"* [2]), einem *Gottfr. Ischer* in der Schweiz, der im gleichen Jahre im bernischen Kantonal-Pastoralverein in geistreicher Weise referirte über *„die evangelisch-reformirte Geistlichkeit des Kantons Bern und die Parteiungen ihrer Kirche"* (gedruckt in Bern 1882) und eine Menge der besten praktischen Vor-

[1]) Vgl. z. B. *Stingelin*, die Grundwahrheiten des Christenthums, 1886. S. 11 ff.

[2]) S. in *Beyschlag's Deutsch-evangelischen Blättern.* 1881. S. 509—533.

schläge machte, wie man zu grösserer Einheit gelange. So wird es auch Pfarrer *Buhl* und auch Professor *Jacobsen* ergehen, die beide im letzten Jahre, der erste über *das Parteiwesen* in sehr ruhiger und wohlthuender Weise, der letztere, allerdings etwas einseitig seine Gesinnungsgenossen vertheidigend und die Gegner anklagend, über *das Parteiunwesen* in der evangelischen Kirche geschrieben haben.[1]) Es finden viel tieferen Widerhall diejenigen, die vom *„tiefen Graben zwischen alter und moderner Theologie“* [2]) oder vom *„Riss zwischen den Alt- und den Neugläubigen“* [3]) reden und nur von der Bekehrung des Gegners zu der eigenen Ansicht eine Besserung der Lage erwarten. Denn ihren Eifer vertheidigen sie mit ihrer Ueberzeugungstreue, und das Ansuchen, einmal den christlich-sittlichen Grundsätzen gemäss doch vor allem zu handeln, weisen sie mit Entrüstung ab, da ihnen nur Halbheit und Unentschiedenheit solches zumuthen könne, das für sie einer Opferung des Intellektes gleichkomme. Unsere Zeit hat es ja, wie einstmals die Griechen, dass sie nach *Weisheit* fragt (vgl. 1 Cor. 1,22). Es ist darum das Thema: *„Welches ist der richtige evangelisch-protestantische Standpunkt, von dem aus abweichende theologische Anschauungen der Vergangenheit oder Gegenwart beurtheilt werden sollen“* gerade für unsere so geartete Gegenwart von grosser Wichtigkeit, weil es die entscheidende Vorfrage stellt für das Verhalten anderen Theologen gegenüber. Ich habe es also nicht mit *neuen praktischen* Vorschlägen zu thun, auch nicht die *sittlichen Forderungen* neuerdings zu wiederholen, da dieselben doch, wie die Erfahrung lehrt, ohnedies meist in den Wind geschlagen werden, sondern ich soll fragen nach dem *richtigen Standpunkt zur Beurtheilung der abweichenden theologischen Anschauungen.* Wenn ich nun suche, dieser Aufgabe mich zu entledigen, so möchte ich *zuerst* reden von der *Bedeutung der theologischen Anschauungen* überhaupt, *dann* daraus entnehmen, welcher *Standpunkt* sich zur Beurtheilung derselben als der *richtige* ergebe, *drittens* dann aufzeigen, wie der so gefundene Standpunkt der *evangelisch-protestantische* ist, und *endlich* noch kurz darlegen, wie er sich auch in den *nothwendigen Folgerungen für das praktische Verhalten bewährt.*

---

[1]) Vgl. *Buhl,* Karl, Pfr. in Mühlhausen i. E., *Das Parteiwesen in der evangelischen Christenheit.* Gotha, Fr. Andr. Perthes. 1888 und *Jacobsen,* Prof. Aug., *Das Parteiunwesen in der evangelischen Kirche.* Vortrag im Berliner Unions-Verein. Berlin, R. Schæffer. 1888.

[2]) Vgl. *Delitzsch,* Franz, *Der tiefe Graben zwischen alter und moderner Theologie.* Ein Bekenntniss. Leipzig, W. Faber. 1888.

[3]) Vgl. *Kübel,* Rob., in dem anonym erschienenen Buche: *Christliche Bedenken über modern christliches Wesen.* Von einem Sorgenvollen. 1888. S. 45 ff.

I.

Wenn im Zusammenhange unserer Frage von *theologischen Anschauungen* die Rede ist, so ist es deutlich, dass es sich dabei nicht handelt um diese oder jene Ansichten, welche über einen einzelnen Punkt oder auch über eine längere Spanne der geschichtlichen Entwicklung auf dem weiten Gebiete der theologischen Disciplinen gehegt werden. Zu den theologischen Anschauungen im hier gemeinten Sinne gehört es also nicht, was man denke z. B. über die Entstehung des Pentateuchs oder der Apokalypse, über die Entwicklung der israelitischen Religion vor Christus und über die Ausbreitung oder Nichtausbreitung des Paulinismus; aber es gehören auch nicht hiezu die Anschauungen, die man in Bezug auf die äusseren Einrichtungen und auf die Organisation der Kirche vertritt. Wohl stehen alle diese Ansichten über einzelne Punkte in zweifelloser Wechselwirkung zu dem, was wir theologische Anschauungen in umfassenderem Sinne nennen möchten, indem sie theils diese Einzelanschauungen begründen, theils auf ihnen beruhen. Die theologische Anschauung, um welche es sich hier vor allem handelt, und welche recht eigentlich so genannt zu werden verdient, ist vielmehr die mehr oder weniger vollständige Ausprägung des gesammten Inhalts des christlichen Glaubens in bestimmten lehrhaft formulirten, ein Ganzes bildenden Gedanken, mindestens eine gedankenmässige Auffassung der wichtigsten Theile des christlichen Glaubens, so dass eine einheitliche Gesammtrichtung nicht fehlt. Der Umfang, den eine solche Anschauung erhält, hängt eben von dieser Anschauung selber ab, die etwas als unwichtig bei Seite lassen kann, was eine andere zum Centralen rechnet, und kann daher nicht zum Voraus umschrieben oder bestimmt werden. Theologische Einzelanschauungen oder Gedanken kann es geben, ohne dass schon eine theologische Gesammtanschauung ausgebildet worden ist; sie können zur Entstehung einer solchen führen, wenn der Versuch gemacht wird, sie zu einer geschlossenen Einheit zu gruppieren und zu vervollständigen. Und es ist sehr natürlich, dass auch in Wirklichkeit es sehr bald zu solchen formulirten Gesammtanschauungen, zu eigentlicher Theologie gekommen ist und man den christlichen Glauben in einer christlichen Theologie auszuprägen, die christliche Glaubensüberzeugung in einer christlichen Glaubenslehre darzustellen unternommen hat.

Ueberschauen wir nun im Grossen diese theologische Entwicklung in der christlichen Kirche bis auf den heutigen Tag, so lassen sich wohl in den theologischen Anschauungen *drei* Stufen unterscheiden. Den Anfang der *ersten* Stufe finden wir noch innerhalb des neuen Testamentes. Denn abgesehen von einzelnen Theologumenen und von

dem Theologen, der den Hebräerbrief geschrieben hat, und auf den ich später zurückkommen muss, ist uns hier in Paulus eine christlich-theologische Anschauung geboten. Er hat im Römerbrief den Inhalt des christlichen Glaubens nachdenkend zu erfassen und in zusammenhängenden Glaubensgedanken darzustellen gesucht, nicht nur eine geschichtliche Darlegung von dem Leben und Wirken Jesu Christi gegeben, wie wir sie in den Evangelien finden, sondern die Erfahrung seines Glaubens an Jesus als den Herrn und Christ in gedankenmässiger einheitlicher Weise entworfen und in lehrhafte Form gebracht. Dabei ist er weit entfernt davon, was wohl zu beachten ist, seine Darstellung mit dem Glauben selbst zu identificieren. Sie soll allerdings ihren Halt in dem Glauben, also in der Offenbarung Jesu Christi haben, aber nicht an die Stelle desselben treten.

Eine *zweite* Stufe für die theologische Anschauung beginnt da, wo man die theologische Anschauung zum *Dogma* machte, d. h. wo nicht mehr bloss in derselben eine denkende Erfassung der christlichen Religion gesehen wurde, sondern wo dieselbe den Anspruch erhebt, der *Inhalt* der Offenbarung selbst zu sein. Es war damit eine doppelte Veränderung herbeigeführt: *einmal* war die Religion selbst zu einer *Lehre* geworden, deren Gewissheit allerdings auf der Offenbarung beruhen sollte; *ferner* aber war damit, dass das Christenthum in gleiche Linie mit den antiken Philosophenschulen gestellt wurde, auch die Gefahr nahegetreten, der es nicht entgangen ist, dass auch *fremder Inhalt* sich in die christliche Lehre einmischte. Trotz dem Bruche, den die Reformation bei ihrem Eintritte mit dem *Inhalt* und auch mit der *Schätzung* der traditionellen Theologie vollzog, hat doch bald wieder jener scholastische Zug seine Macht auch auf protestantischem Gebiete bewährt, sodass die Zustimmung zu den bestimmt formulirten theologischen Anschauungen, zu den Bekenntnissen als das Zeichen des Christseins angesehen wurde. Es sollte doch in ihnen die christliche Lehre festgestellt sein, von der abzuweichen nicht gestattet war. Ja, die Macht der Scholastik ist so gross, dass sie bis in unsere Tage nachwirkt, auch da, wo auf der ganzen Linie die Formulirung der vergangenen Jahrhunderte als unrichtig angesehen wird. Denn jetzt erhebt sich eine *dritte* Stufe der theologischen Anschauung, die nun, um dem scholastischen Zuge zu genügen, sich mit den theologisch-philosophischen Spitzen des Dogma's, mit Ideen zufrieden gibt, dagegen das Concreteste und Wichtigste, die Ausprägung des religiösen Glaubens selbst, bei Seite lässt oder in abstracte Sätze auflöst, eine Stufe, auf der, wie *Harnack* sich ausdrückt, das Kind ausgeschüttet, das Bad aber behalten wird.[1])

[1]) S. *Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte. [2] 1888. S. 37.

In der theologischen Gegenwart finden sich nun *nebeneinander*, natürlich mit mancherlei Zwischenstufen, diese drei Hauptstufen vertreten. So verschieden diese Stufen sind, und so sehr auch im Einzelnen wieder Abweichungen vorhanden sind, das *Gemeinsame* an allen christlich-theologischen Anschauungen aus Vergangenheit und Gegenwart ist das, dass in denselben der christliche Glaube denkend erfasst und begrifflich klar soll dargestellt werden. Alle kommen darum auch in dem Stücke überein, dass man zwei Elemente an ihnen unterscheiden kann, nämlich einerseits das, was dargestellt werden soll, der *Inhalt,* und anderseits die *Form,* in welcher der Inhalt dargestellt wird. Der Inhalt aber, der den theologischen Anschauungen als das Feste, als das Gegebene zu Grunde liegt, ist *die christliche Religion, der Glaube;* dem gegenüber steht die von den Menschen hinzugebrachte Form, also weil es sich hier um gedankenmässiges Erfassen, um Ausprägung in Gedanken, handelt, die *lehrhafte, theoretische Darstellung.* Denn mögen wir auch von uns aus urtheilen, auf der zweiten und dritten Stufe sei bei dem Anspruch, das Christenthum nun selber zu geben, diese Unterscheidung schwierig, und auf der dritten Stufe fehle am Ende gar das Kind, das man baden möchte, die Vertreter auch dieser Anschauungen erheben doch den Anspruch, dass auch bei ihnen der christliche Glaube zu Grunde liege und zu seinem vollen Rechte komme.

Aus der blossen Unterscheidung dieser beiden Elemente erhellt sofort, wie in jeder theologischen Anschauung die Form, also eben das, was die eine Anschauung von der andern unterscheidet, dem Inhalt gegenüber an Bedeutung zurücksteht. Diese Einsicht wird noch besonders illustrirt, wenn wir nur ganz kurz auf die *Factoren* achten, welche mitgewirkt haben und mitwirken zur Feststellung dieser oder jener Form. Schon oben ist darauf hingewiesen, wie der Einfluss der griechischen Welt die religiöse Anschauung auf eine ganz neue Stufe zu erheben mächtig genug war, wie er ihr einen neuen Anspruch und vielfach auch einen neuen Inhalt gab. Und ebenso sind es in unsern Tagen dem Glauben ursprünglich fremde Momente, hergenommen aus andern Gebieten des menschlichen Erkennens, der Philosophie und Naturwissenschaft z. B., welche sich da, wo der christliche Glaube dargestellt werden soll, einnisten als gleichen Werthes und hie und da selbst religiöse Wahrheiten verdrängen. Aber nicht immer sind es solch bedeutsame und im Grunde ehrenwerthe Factoren gewesen, welche diese oder jene Feststellung hervorriefen. Es ist zu bekannt, wie nicht etwa bloss die bessere Einsicht, sondern oft — man denke an die alten Concilien — die blosse Mehrzahl, ja selbst nur die grössere weltliche Macht oder gar die stärkere Faust den Ausschlag zu einer bestimmten theologischen Formulirung gegeben hat. Und auch

beim *einzelnen Theologen* ist es nicht anders: Von welch ungeheurem Einfluss sind auf seine theologische Anschauung seine persönlichen Lebenserfahrungen, die Verhältnisse, in welchen er aufwächst, die allgemeinen und die religiösen Anschauungen, mit denen er in Berührung tritt, die Kämpfe, die er mit Gegnern durchzufechten hat, die theologische Anschauung, von der aus er zu einer eigenen gelangt, der Ausgangspunkt, von dem er als dem wichtigsten in seiner religiösen Entwicklung und damit auch in seinem theologischen Denken ausgeht, die Bedenken und Zweifel, die sich im eigenen Innern erheben, und die Einwürfe, die von aussen ihm bei der Gestaltung seiner eigenen Anschauung entgegentreten!

Alles dies zusammengenommen zeigt uns in vielleicht unangenehmer Weise den *untergeordneten Werth* der theologischen Formulirung und Anschauung. Die Form derselben hat keinen *selbstständigen* Werth, nur soweit sie hervorgewachsen ist aus dem Glauben, nur soweit sie den werthvollen Inhalt birgt, hat sie Bedeutung und Halt.

Aber noch weiter muss darauf geachtet werden, dass die theologische Ausprägung, so natürlich und nothwendig sie dem Theologen und unserer intellectualistischen Zeit vorkommt, lange nicht das Christenthum ausmacht. Jene Unterscheidung zwischen Glauben und gedankenmässiger Darstellung desselben ist nämlich nicht nur eine rein begriffliche, speculative, darin der menschliche Verstand etwa trennte, was in Wirklichkeit niemals eins ohne das andere vorhanden sein könnte; vielmehr ist der Glaube durchaus nicht und auch nicht in erster Linie an die theologische Ausprägung gebunden. Es gibt eine unerlässlichere, viel wichtigere und ursprünglichere Ausprägung des christlichen Glaubens, nämlich die *Ausprägung* desselben *in Gesinnung und That, die Darstellung des Erlebnisses, dass in Christus die Heilsoffenbarung uns nahe getreten ist, im Leben.* Es hat darum wahres Christenthum gegeben vor einer christlichen Theologie, und so theologisch auch die Ueberschätzung der theologischen Anschauung schon die Laienwelt gemacht hat, es gibt noch immer mehr Christen, die keine theologische Gesammtanschauung haben, als *theologische* Christen. Es sei mir schon hier gestattet, zur Illustration dieser Sätze darauf hinzuweisen, wie doch jeder Bedenken trägt, Jesum einen Theologen, auch den grössten Theologen zu nennen. Er hat ja einer bis ins Einzelnste hinein festgestellten jüdischen Theologie gegenüber sich nicht für verpflichtet erachtet, etwa eine neue bessere Theologie zu bringen, er hat im Gegentheil in der Schriftgelehrsamkeit der Pharisäer geradezu ein Hinderniss für das Verständniss nicht etwa nur seiner Person, sondern auch selbst der Religion Israels erblickt.

Ihm erschien sie als die Decke Mose's, welche den klaren Blick verdunkelte.

Somit darf die theologische Anschauung und Lehre niemals mit dem Christenglauben sich identificieren; wo immer sie diesen Anspruch erhebt oder erhoben hat, ist sie im Unrecht. Sie ist das Secundäre gegenüber dem Glauben, gegenüber der christlichen Religion. Ihr Halt und Werth beruht auf ihrem Inhalt, an sich hat sie keine selbständige Bedeutung, auch keine verpflichtende Kraft, die Gedanken*form* ist juris humani; was sie darstellen will, ist göttlichen Ursprungs. Eine Verwechslung der theologischen Anschauung mit dem Glauben kann daher nur zur Verdunkelung des eigenthümlichen Wesens und der lebendigen Kraft des Christenthums führen, und manchmal wirken dann solche lehrhafte Darstellungen, wenn ihr Werth überschätzt wird, als *Hindernisse* und *Vorurtheile*, von denen man sich erst mit der Zeit losmacht, wenn einmal die Lebensmacht des Glaubens in uns kräftig wird und diese Fesseln durchbricht. Denn auch dann bleiben solche theologischen Anschauungen und dogmatischen Feststellungen, die wir von andern durch Tradition übernehmen und nicht selber in uns neu gestalten, „scholastische Mönchskappen", wenn wir dieselben nicht nur als allgemeine Wahrheiten des Christenthums ansehen, sondern auch ganz bestimmt als *wahr „für uns"* erklären und festhalten. Noch viel schlimmer ist es natürlich mit solchen theologischen Anschauungen bestellt, wenn man sich bei der Ausbildung derselben ihres Ursprungs aus dem Glauben nicht mehr bewusst geblieben ist, sondern einfach übernommene Lehrsätze wohlgemuth weiter entwickelt hat, unbekümmert darum, ob man dabei im Zusammenhang mit dem nothwendigen Grunde aller christlichen Theologie bleibe, oder ob man Eigenes, ausserhalb der Offenbarung des Christenthums Gewonnenes, beimenge und nun eigentlichste theologische Scholastik treibe, welche gar sich beigehen lässt, die doch durch sich selber feststehende Glaubenswahrheit erst mit gelehrten Mitteln zu beweisen, erst durch die Aufzeigung des „wie möglich" und des „warum" das „was" und das „dass" sicher zu stellen.

Wir haben hieraus nicht die Folgerungen zu ziehen, dass ein *„undogmatisches Christenthum"* das Ideal sei; nein jeder Theologe, zumal jeder Systematiker wird darnach streben, weil das eine Forderung des menschlichen Geistes ist, so rein wie möglich, so unvermischt, als es immer angeht und so genau, als man irgendwie kann, vom rechten Mittelpunkte aus, den christlichen Glauben in theologischen Sätzen darzustellen und in einem einheitlichen System zur Anschauung zu bringen; aber ich möchte diese Sätze, um nicht den alten Begriff damit zu verbinden, als ob sie der Inhalt des Christenthums selber wären, nicht mit *Kaftan „neues Dogma"*, sondern lieber mit *Herr-*

mann einfach *Glaubensgedanken* nennen. Für unsere hier behandelte Frage aber ergibt sich der *relative Werth der theologischen Anschauungen*. Wir dürfen zusammenfassend sagen: Die theologische Anschauung hat gegenüber dem religiösen Inhalt eine *untergeordnete Bedeutung*. Sie kann auch nur *vorübergehende Geltung* beanspruchen, weil gar bald die *äusseren* Bedingungen, unter denen sie entstanden ist, und von denen sie vielfach die Form hat, sich ändern können. Sie hat endlich immer nur *subjectiven Werth*, weil „man sie keinem Menschen, in dessen persönlichem Leben der Glaubensgedanke nicht von selbst aufgeht, mit den Mitteln der Demonstration und der Logik aufzwingen kann." [1])

II.

Der richtige Standpunkt zur Beurtheilung der verschiedenen theologischen Anschauungen kann demnach, wenn die theologischen Anschauungen überhaupt so zu werthen sind, nicht sein

die eigene theologische Anschauung. Denn auch sie liegt unter dem allgemeinen Banne, dass sie nicht die endgiltige und absolute Formulirung des christlichen Glaubens sein kann; auch in ihr selber ist zwischen dem Bleibenden und Feststehenden einerseits und dem Wandelbaren, Relativen, aus den Bedingungen und Verhältnissen der Gegenwart und der betreffenden Individuen, die diese Anschauung haben, Herstammenden andrerseits wohl zu unterscheiden. Es müsste zuerst von dem richtigen Standpunkt aus geprüft sich ergeben haben, dass, wo immer Theologie sein wolle, die *unsere* als die allein richtige als Massstab zu gelten habe, ehe wir sagen könnten, dass jedes Abweichen von unserer Anschauung als eine Abirrung vom Christenglauben zu beurtheilen sei. Dazu ist aber eben der rechte Standpunkt erst zu verwenden, und vielleicht führt er dahin, von der eigenen Anschauung, weil einer relativen, als dem endgiltigen Massstab abzusehen. So lieb und werth einem die eigene Formulirung sein mag, so ansprechend und angemessen sie einem vorkommen kann, sie muss doch als ein menschliches Machwerk, das keinen unbedingten Werth hat, angesehen werden. Das muss man sich auch als Theologe stets als Wahlspruch vorhalten, was der Täufer Johannes sagte: „Er (Christus) muss wachsen, ich aber muss abnehmen" (Joh. 3,30), und auch in der Jugend schon an Rothe's Erfahrung gedenken: „Im Alter wird dem Menschen all sein irdisches Eigenthum morsch, und so werden es auch seine Systeme". [2]) Denn die christliche Religion, wie sie nicht aus der Cultur der *alten*

[1]) S. *Herrmann*, W., *der Verkehr des Christen mit Gott* im Anschluss an Luther dargestellt. Stuttgart 1886. S. 203.

[2]) S. *Stille Stunden*. Aphorismen aus *Richard Rothe's* handschriftlichem Nachlass. Wittenberg 1872. S. 213.

Welt geboren ist und darum nicht an sie gekettet ist, wie vielmehr die Form und der *neue* Inhalt, welche das Evangelium empfangen hat, als es in jene Welt einging, nur die gleiche Gewähr der Dauer haben wie diese[1]), ist ebenso wenig an eine *neue* Cultur, an unsere Verhältnisse und Fassungen gebunden.

Aus dem gleichen Grunde können auch nicht die *Bekenntnisse* sei es der *protestantischen* oder *der alten Kirche* den Massstab abgeben. So hoch wir von denselben denken und so viele Vorzüge sie haben, sie bleiben doch auch nichts andres als die Versuche, ihrer Zeit gemäss und nach den Mitteln der damaligen Welt die christliche Wahrheit darzustellen. Darum ist auch an ihnen dieselbe Kritik nothwendig, wie bei der eigenen theologischen Anschauung; darum ist es nöthig, um diese Petrefacten einer vergangenen Periode zu verstehen, dass wir von der erstarrten Form die lebendige Kraft unterscheiden. Wo es an dieser Fähigkeit gebricht, da sind sie ein irreleitender Massstab, bleiben sie ein Vorurtheil, dem man nur mit schweren Kämpfen entwachsen kann, da es sich nicht um Zustimmung zu den Sätzen solcher Bekenntnisse handelt, sondern um das Kennen und Bekennen des *Glaubens,* den sie für *ihre* Zeit darstellen wollen. Wir müssen darum im Gegensatze zu neueren Wünschen, das Apostolicum zum Massstab zu erheben und die Unwandelbarkeit desselben betont zu sehen, vielmehr *Merle d'Aubigné* beistimmen, welcher 1845 es aussprach: „Die Bekenntnisse des vierten Jahrhunderts sind uns ehrwürdig; die des sechszehnten sind uns theuer, aber ich wünsche, dass die Kirche des neunzehnten Jahrhunderts durch den Geist Gottes zu einem solchen Stande des Glaubens gelangen möchte, dass sie wie mit einem Munde aus dem Grunde des Herzens ihren Glauben an den Herrn bekennte. Ich wünschte, dass sie sich nicht begnügte, das gemachte Werk anzunehmen, sondern dass der Glaube in ihr arbeiten, wirken und endlich durchdringen möchte und sich offenbaren durch ein kräftiges, reines und den Bedürfnissen der Zeit angemessenes Bekenntniss der grossen Heilswahrheiten. Bekennen sollen wir, doch nicht bloss rückwärts, sondern auch vorwärts; nicht bloss mit einem Blicke in die Vergangenheit, sondern auch in die Zukunft.“ [2])

Wird man bis dahin beizustimmen vielleicht nicht abgeneigt sein, so wird sich eher eine Opposition erheben, wenn wir weiter hinstellen, dass auch der *Kanon der Bibel,* selbst des *Neuen Testaments allein,* nicht als der richtige Massstab dürfe angesehen werden. Aber die Sachlage ist doch auch hier im Grunde, scharf gefasst, keine specifisch andere als bei den Bekenntnissschriften; denn die neutestamentlichen

---

[1]) Vgl. *Harnack,* a. a. O. S. 21.

[2]) Vgl. bei *Hundeshagen,* a. a. O. S. 299.

Schriften — vom Alten Testamente dürfen wir hier absehen — sind neben dem historischen Berichte über die Entstehung des Christenthums auch nichts andres als die Aussprache des durch Christus bewirkten Glaubens, ein Zeugniss davon, welche Gestalt das Christenthum in jenen Gläubigen gewonnen hat, ob es nun in theologischer Form oder nicht sich ausgedrückt habe, sie sind, wenn wir so sagen dürfen, die ursprünglichsten und darum auch die werthvollsten Bekenntnisse des Christenglaubens, aber sind durchaus nicht etwa die genau und bestimmt von Christus selbst formulirten Glaubensgedanken, die vielmehr doch erst den Gläubigen bei der Erfahrung des Heils in Christus aufgehen mussten. Darum ist es in Bezug auf das Neue Testament nicht die wichtigste Frage, ob eine Schrift ächt oder unächt sei, ob sie von dem, dessen Namen sie als Aufschrift trägt, herrühre oder nicht. Das bleibt sie nur, so lange man der Meinung ist, Christus habe uns Lehrsätze zu vermitteln, die wir in der Form, wie sie seine ersten Jünger behalten konnten, noch haben müssten. Hat man diese unrichtige Meinung überwunden, so bleibt das Neue Testament, von wem es auch geschrieben sei, ein Zeugniss von dem Eindruck, den die Offenbarung Gottes in Christo auf den Schreiber machte, und von der Gestaltung, die sie bei ihm fand. Und es wird sich auch bei den neutestamentlichen Schriftstellern vor allem darum handeln, ob sie das Evangelium rein oder unrein, vermischt oder unvermischt wiedergeben, ob sie sich vor dem Sauerteige der Pharisäer oder auch der Welt gehütet haben, ob wirklich die ganz adäquate Form zu finden für sie überhaupt möglich gewesen sei. Vom jüdischen Sauerteige aber ist doch besonders der *Hebräerbrief* nicht frei, und wohl schwerlich wird jemand die Annahme seiner Anschauungen und Lehrmeinungen ohne weiteres als nothwendige Bedingung der Zugehörigkeit zum Christenthum und als Massstab zur Beurtheilung anderer Anschauungen betrachten wollen. Der Hebräerbrief ist vielmehr ein wichtiges und nicht genug zu beachtendes Denkmal von der Kraft des christlichen Glaubens, die auch fähig war, die jüdische Theologie des Gläubiggewordenen so zu formen, dass sie zur Darstellung der christlichen Glaubensgedanken dienen musste, er ist ein Vorläufer so mancher spätern Dogmatik und theologischen Anschauung, welche mit fremden Schläuchen den neuen Wein des Christenthums zu fassen unternahmen. Ist so an einem Punkte des Neuen Testamentes anschaulich gemacht, wie die neutestamentliche theologische Formulirung nicht der Massstab zur Beurtheilung der verschiedenen theologischen Anschauungen sein kann, so wird auch nicht irgend ein anderer Theil des Neuen Testamentes diese Bedeutung für sich in Anspruch nehmen können: ein *Paulus* nicht, da auch seine Formulirung, wie die eines jeden neutestamentlichen Schriftstellers, durch seine Lebensführung

und die Gegensätze, auf die er traf, individuell bedingt ist und das Evangelium nicht mit seiner theologischen Anschauung steht oder fällt; auch nicht einmal eine *Auswahl von Lehrsätzen,* selbst nicht von den wichtigsten und centralsten, die man als die theologische Quintessenz aus dem Neuen Testamente sich zusammenstellen wollte. *Alle Mal* läuft man Gefahr, die christliche Religion mit einer theologischen Lehre zu verwechseln und den Standpunkt zur Beurtheilung der verschiedenen Anschauungen eben schon da zu nehmen, wo eine Verschiebung, eine Einengung, wie jede theologische Formulirung sie sein muss, stattgefunden hat. Man überhebt sich also ohne Recht der Mühe, auf den Anfangspunkt und Ursprung zurückzugehen, und meint, man könne die letzte Strecke des Weges zur Quelle zu gehen, sich ersparen und dürfe auf die verba dieses oder jenes menschlichen Magisters schwören, während doch auch die geringste Verschiebung gerade wegen der grossen Nähe am Quellpunkt beim Innehalten dieser Richtung die weiteste Entfernung vom lebendigen Strome zur Folge hat. Man macht also damit die unerwiesene Voraussetzung, dass diese oder jene theologische Anschauung auf dem einzig richtigen Wege ohne auch die kleinste Verschiebung sich genau festzuhalten gewusst habe, und dass man die Richtung dieses Punktes im Wege erkennen könne, ohne vom Ausgang aus die Linie ziehen zu müssen, und man vergisst, dass auch die Zustimmung zu einem theologischen Satze und die Uebereinstimmung mit seiner Fassung noch nicht die Erfassung seines Inhaltes gewährleistet. Die Annahme des Satzes, dass Jesus Gottes Sohn, dass er praeexistent und dass er auferstanden sei u. s. w., bürgt nicht für lebendiges, wahres Christenthum, solche Formel kann somit auch nicht zur Beurtheilung anderer theologischer Anschauungen dienen.

Es bleibt nichts andres übrig: Der richtige Standpunkt zur Beurtheilung der verschiedenen theologischen Anschauungen ist der, dass man auf das zurückgeht, was *hinter* allen diesen Anschauungen liegt, was vor ihnen bestand, und was sie alle ohne Ausnahme in ihrer Darstellung ausprägen wollen. Dies erweist sich auch darum als das richtige, weil jede theologische Anschauung, welche sich dessen bewusst bleibt, was sie eigentlich bieten will, neu aus dem Grunde hervorgegangen sein soll und nicht lediglich aus einer früheren Theologie. Darum finden sich auch vielfach vereinzelte Systeme, welche keine Fortsetzung haben, wie z. B. gerade die paulinische Theologie auch nicht die Theologie der alten Kirche geworden ist. Dieser Standpunkt ist nicht die Zustimmung zu einer Lehre, zu einem so oder so formulirten theologischen Massstab, sondern *der der religiösen Abhängigkeit von Christus in der durch die Erfahrung seiner Lebensmacht geweckten Ueberzeugung, dass er der Herr und in ihm unser Heil erschienen*

sei. Wir können diesen Standpunkt nicht in theologischer Zusammenfassung, weil daraus sich sofort wieder eine zu enge Darstellung ergeben müsste, sondern nach seinen wesentlichsten Erscheinungsformen etwa so beschreiben, dass der Mensch dabei durch das in Jesus Christus in die Welt gekommene Evangelium in Gewissen und Gemüth jene befreiende und errettende Kraft erfährt, welche ihn thatsächlich über die Natur zu einem ewigen Leben erhebt, und dass durch jene geschichtliche und lebendige Offenbarung Gottes in Christo in ihm der Glauben an die Gnade und Liebe Gottes, welcher das Gute will und ihm die Sünde vergibt, und darum auch die rechte Nächstenliebe im Leben erweckt ist.[1]) Es ist ein Zurückgehen auf das, was in den ersten Christen die neue Lebensführung und Lebenshaltung, Weltanschauung und Gotteserkenntniss zu Stande gebracht hat, deren theologische und noch mehr *vor-* und *nicht*theologische Ausprägung wir im Neuen Testamente finden.

Von diesem Grunde des Christenthums aus wird die theologische Anschauung, welche es immer ist, zu beurtheilen sein, also darnach, ob die Lebensmacht, welche in Christus erschienen ist, alle die einzelnen Theile derselben hervorgebracht hat, ob sie das Prinzip sei, auf das alles zurückzuführen ist, und ob dieses Prinzip zu seiner reinen und vollen, zu ungehemmter und ungestörter Entfaltung komme, oder ob Elemente darunter gemengt erscheinen, die die Kraft nur zu verdunkeln oder gar unwirksam zu machen geeignet sind. Von da aus kann somit die jeweilige Form der Anschauung nicht als das Wichtigste erscheinen; man wird derselben gegenüber sich gleichgültiger verhalten können und in die erste Linie bei der Beurtheilung vielmehr die Frage zu rücken haben, ob der entschlossene Wille und die bestimmte Absicht vorhanden sei, den durch die Offenbarung in Christus gewirkten Glauben theologisch auszuprägen. Hält eine theologische Anschauung stets dieses Bewusstsein sich wach, nur die Fassung für den werthvollen Inhalt zu sein, so wird das für die Entscheidung über die Christlichkeit einzige Kriterium anerkannt, und dann ist erst in zweiter Linie mit einander zu verhandeln, welcher Versuch am besten dieser religiösen Abhängigkeit von Christus allein nachkommt. Zu einer Verdammung kann es, wenn dieser gemeinsame Boden anerkannt ist, nicht mehr kommen, ein Entweder-oder ist dann nicht mehr möglich, sondern es kann nur noch relativen Widerspruch geben, der die Form für unzulänglich oder unangemessen, für mehr oder weniger gelungen, dem Inhalt Gewalt anthuend oder ihm freie Entfaltung gestattend erklären wird.

So, meine ich, wird dann Vergangenheit und Gegenwart richtig

[1]) In ähnlichen Worten spricht sich aus *Herrmann* a. a. O. S. 202.

zu beurtheilen sein. Das *Neue Testament* erhält dabei eine so ausnehmende Bedeutung als der erste, unmittelbarste und ursprünglichste Ausdruck des Glaubens, dass man es nicht hoch genug in allen seinen Theilen schätzen kann, mögen dieselben „ächt" oder „unächt" sein, mag die kritische Untersuchung ihre chronologische Ordnung so oder so gestalten. Durch dasselbe wird man am unmittelbarsten vor die Lebensmacht Jesu Christi gestellt und am besten zu ihm hingeführt. Dieser originalen, wenn auch nicht adäquaten Darstellung des christlichen Glaubens folgen dann die reproduzirenden *theologischen Anschauungen* der kommenden Jahrhunderte bis auf unsere Tage, die sich erst vom Neuen Testamente haben müssen zum Urquell zurückleiten lassen, um dann ihren Glauben nach den Mitteln ihrer Zeit ausprägen zu können. Sie erscheinen darum als die wichtigen Formen, welche der christliche Glaube in den verschiedensten Zeiten bewirkt hat, welche aber das Christenthum nicht selber sind. Aus ihrer Zeit heraus wird man sie zu verstehen und zu werthen suchen, und mit Interesse wird man dem nachgehen, wie sich starke und schwache Menschen, grosse und kleine Geister das Evangelium zurechtgelegt haben, aber man wird nie den einigenden Grund vergessen und gering achten, vielmehr in allen Punkten auf Christus, auf das Evangelium, in dem die treibende Kraft liegt, als auf die Einheit zurückgreifen, weil in dem Gegründetsein in ihm jede Anschauung sich als christlich bewähren soll, und was nicht mehr mit ihm in lebendiger Verbindung steht, verdorren und abfallen muss. Auf diese Weise werden die theologischen Anschauungen der *Vergangenheit,* die einander ablösten, zu vergleichen sein dem Blätterwerk eines Baumes, das jeden Herbst abdorrt und bald vom Winde verweht wird, aber nur um für einen neuen Frühling andern Zeugen der Lebenskraft des Baumes Platz zu machen. Oder wie *Hundeshagen* viel schöner gesagt hat: „Es verhält sich mit dem formulirten christlichen Dogma ähnlich, wie mit Erzen und Mineralien. Diese sind Produkte grosser Schmelzungsprozesse, bewirkt durch jenes Urfeuer, welches an der Gestaltung des heutigen Erdkernes einen so wesentlichen Antheil hat. Das Urfeuer hat ausgeglüht; Metalle und Steine sind todt und kalt; von dem Prozesse, der sie gezeitigt, hat die gemeine, oberflächliche Betrachtung keine Ahnung. Nur ein gleich starkes Feuer macht die starren Körper wieder flüssig und scheidet aus den edleren Stoffen die fremdartigen Residuen als Kalke und Laven wieder aus; ohne diese aber sind sie bloss starre, träge, schwere, jeder Gestaltung bald spröde, bald zäh widerstrebende Massen. Auch unsere Dogmen sind hervorgegangen aus solchen gewaltigen Prozessen des intensivsten von Christo in der Menschenbrust angezündeten Feuers. Als flüssige Substanzen durchwogten sie die produktiven Zeiten der ersten Christen-

heit und der Reformation. Von ihrem Herd nach aussen sich ergiessend gerann zwar die flüssige Masse immer mehr zu festen Körpern, behielt aber noch lange im Zustand der Gluth die Wärme und folglich die Dehnbarkeit und Gestaltungsfähigkeit; nur erst spät den belebenden Wirkungen des primitiven Feuers gänzlich entzogen, wurden sie kalt, starr und todt. Was folgt hieraus für unser Dogma? Der Stoff des Dogma's ist gut: aber dieser gediegene Stoff hat sich in der Periode seines flüssigen Daseins mit erdigen Bestandtheilen der Zeitbildung versetzt, hat von den Meistern, welche ihre gestaltende Kunst an ihm versuchten, eine Form erhalten, welche der Vergänglichkeit angehört und auch uns vielfach nicht mehr entspricht."[1])

Nicht anders sind die sich bekämpfenden theologischen Anschauungen der *Gegenwart* zu beurtheilen. Sie sind, um im Bilde zu bleiben, Blätter und Blüthen am selben Baume, Formationen von dem gleichen Urfeuer erzeugt, so ungleich sie einander auch sind. Darum wird man sich die Verschiedenheit in der Gestaltung nicht zu einem *ganzen* Gegensatze aufbauschen, sondern die einseitige und übertriebene Hervorhebung nur *eines* Elementes dadurch zu mildern suchen, dass man auf die Zusammengehörigkeit der beiden Elemente, des Festen und des Wandelbaren, hinweist. Auf der *einen* Seite wird sich leicht das Schädliche des starren Festhaltens an einer theologischen Formel, sei es nun irgend eines Bekenntnisses oder der Tradition, aufzeigen lassen, weil damit gar leicht der Meinung Vorschub geleistet wird, als ob das Fürwahrhalten der Form den Besitz des Christenglaubens verbürge, und weil dadurch eben die freie Lebenskraft des Evangeliums gehemmt wird, die nicht in die einmal festbestimmten Fesseln einer menschlichen Scholastik sich schlagen lässt, so wenig als man einen Baum leben lassen kann, ohne dass man ihm gestattet, immer neue Blätter zu treiben. Auf der *andern* Seite wird man solcher Ansicht gegenüber nicht alles Heil darin erblicken und die Lebenskraft des Baumes zu befördern und den rechten christlichen Sinn zu pflegen meinen, wenn man alle Blätter, die an ihm entstanden sind, sofort abstreift, d. h. die Formen der Vergangenheit eine nach der andern als unnütz und unwahr zerschlägt und wegwirft. Im Negieren allein und in der tollen Pietätslosigkeit beruht nicht die Freiheit des Evangeliums, so wenig als der Humanismus die Reformation zu Stande gebracht hat. Solche Behandlung vergisst den Gehalt und verleitet darum dazu, die Kraft und die Grundlage jener Formen ganz zu vergessen und in diesem Vergessen nun doch wieder neue Lehrsätze und Ideen als die Quintessenz des Christenthums aufzustellen. Und zwar, weil man bei der Kritik der

[1]) S. *Hundeshagen*, a. a. O. S. 165 f.

alten Form des Ursprunges derselben vergass und diese menschliche Form, die auf früheren Stufen des menschlichen Erkennens beruht, eben mit Mitteln fortgeschrittener menschlicher Weisheit überwand, verfällt man in den gleichen Fehler, wie die Gegner, dadurch, dass man der Meinung ist, in seinen allgemeinen Sätzen, weil sie sich jener alten Form überlegen gezeigt haben, nun die untrügliche Lehre, die Wahrheit des Christenthums, zu besitzen. *Dort* sind es Sätze, die aus der Vergangenheit überliefert sind, *hier* Lehren, welche die gewiss auch vom Christenthum beeinflusste Gegenwart selber hervorbringt und als grösste Weisheit preist. *Dort* wie *hier* ist der Grundfehler *der*, dass man sich des Wesens des Christenthums nicht bewusst bleibt, welches nicht besteht in Worten und Lehren und in Zustimmung zu denselben, sondern in der Kraft und in der Bezeugung dieser Kraft durch That und Gesinnung. Der *Unterschied* ist nur der: Dort hat man eine wahre Lehre, die von den Vätern ererbt ist, hier feste Sätze, die man der gegenwärtigen Wissenschaft verdankt, dort eine wundervolle Ruine, in der das Leben erstorben ist, und die immer mehr verwittern muss, hier einen prächtigen Bauriss zu einem gewaltigen Neubau, dessen Ausführung die menschlichen Kräfte übersteigt, weil nirgends ein genügend festes Fundament zu finden ist. Beiden ist es auch „charakteristisch, dass sie sich in keinem Sinne, wie das Evangelium, als eine Thorheit, sondern als eine Weisheit darstellen,“ [1]) und dass sie, man darf wohl mit *Hundeshagen* sagen, „den naiven Aberglauben an logische Befreiung“ der Menschheit hegen, darum stets auch die Brücke zwischen Evangelium und Bildung von Seite der Bildung aus zu schlagen versuchen. Aber so wenig die schönste Definition von Gesundheit mir, wenn ich krank bin, Gesundheit bringt, auch wenn ich diese Definition für die richtige halte, ja selbst, wenn ich alle früheren als ungenügend widerlegen kann, ebensowenig bringt die schönste Theorie vom Christenthum und meine Zustimmung dazu mir christliches Leben, und wenn ich in allen Andern überlegener Weise darthun könnte, *„wie“* allein die Versöhnung möglich sei und *„warum“* sie geschehen müsse, ich hätte damit noch lange nicht die Versöhnung erlangt. Um von solchem Intellectualismus, von einer solchen sich an die Stelle der Religion setzenden Theologie, *zuerst* das jüdische Volk und *dann* auch die Menschheit mit zu erlösen, ist gerade Christus gekommen. *Rothe* sagt mit Recht, *„Christum* könnt ihr nie hoch genug preisen; von der *christlichen Dogmatik* (welcher Kirche auch immer) — und wir setzen hinzu, von der theologischen Anschauung, welcher Richtung auch immer — wollet nur kein grosses Aufheben machen.“ [2])

[1]) Vgl. *Harnack*, a. a. O. S. 18.
[2]) S. *Stille Stunden*, a. a. O. S. 340.

Von Christus, vom Evangelium aus beurtheilt verliert die grosse Kunst der dialektischen Unterscheidung für die Werthung der verschiedenen theologischen Anschauungen ihre Bedeutung. Nicht die gleiche Formel, die theologische Uniform, nicht der Intellectualismus heilt die Zerrissenheit und bringt Einheit, sondern die einigende Kraft des lebendigen Geistes, dass wir alle in Christus unsern Heiland und Meister und durch ihn in Gott unsern gnädigen und heiligen Vater erkennen und dadurch die Verpflichtung und Kraft zu einem neuen Leben empfangen. Wie weit diese einigende Kraft in den verschiedenen theologischen Anschauungen vorhanden und wirksam sei, das heisst der richtige Standpunkt einander aufdecken und nicht darüber streiten, dass es nicht einerlei Blumen nur gibt in einerlei Form und in einerlei Farbe. Die Besonderheiten in der eigenen theologischen Anschauung, wie die Eigenthümlichkeiten der Kirchenverfassung, so wichtig in ihrem Gebiete sie sind, dürfen und sollen nicht den Ausgangspunkt zur Beurtheilung bilden, sondern da heisst es nicht nur: „Wer seine Particularkirche hat, der habe sie, als habe er sie nicht“,[1]) sondern auch: *Wer seine theologische Anschauung hat, der habe sie, als habe er sie nicht.*

III.

Das ist aber auch der *evangelisch-protestantische* Standpunkt. Es ist *einmal* der *protestantische.* Denn wenn schon die Augsburgische Confession die volle Uebereinstimmung mit den Katholiken behauptet und sagt, es sei der Protestantismus nur *dissensio de quibusdam abusibus,* (eine andere Meinung über gewisse Missbräuche), und wenn seitdem „die *gereinigte* katholische *Lehre* das Palladium der Reformationskirchen geworden ist,“ „die Reformation entsprang doch nicht aus der Auflehnung des intellectuellen Geistes wider den intellectuellen Zwang, sondern des sittlichen Geistes, des Gewissens, wider den Gewissenszwang.“ Nicht die Theorie hat die Erneuerung der Kirche gebracht, nicht „die kalte, scharfe Luft der humanistischen Kritik, die dem kühlen Nachtfrost vergleichbar wohl vielem Schädlichen den Tod gegeben, aber auch vieles Herrliche erstarrt hat, bis die lichte Sonnenwärme der Reformation es zum Leben rief.“ Die Erneuerung stammte aus dem neu aufgehenden Glauben, aus der lebendigen Erfahrung der Rettung und des Heils, welche die Reformatoren durch Christus erlebten. Das war ihr Fels und ihre Kraft, daraus stammte ihre Gewissheit, von da aus waren sie mächtig, die Formen der Kirche alle zu durchbrechen, ohne darüber den Halt zu

[1]) So *Ritschl,* Albrecht, *Rechtfertigung und Versöhnung.* III³. Bonn. 1888. S. 624.

verlieren, die Formen alle: „den unfehlbaren apostolischen Schriftenkanon, das unfehlbare Lehramt der Kirche und die unfehlbare apostolische Lehre und Verfassung.“ [1]) Darum sagt auch *Melanchthon:* „Christum kennen heisst *seine Wohlthaten verstehen,* nicht über seine Naturen speculieren“, und „der erste Versuch systematischer Zusammenfassung der protestantischen Doctrin in Melanchthon's Locis bringt die theoretisch-speculativen Artikel von Gott, seiner Einheit und Dreieinigkeit, von der Schöpfung, von dem Modus der Menschwerdung gar nicht zur Erörterung.“ [2]) „Auch Luther hat selbst zeitlebens seinen persönlichen Christenstand nach ganz andern Massstäben als nach der Unterwerfung unter ein Glaubensgesetz bemessen, obschon man — so vermessen das Wort klingen mag — sagen darf, dass er in dem verwirrenden Kampf, den er aufnehmen musste, seinen eigenen Glauben nicht immer rein verstanden hat.“ [3]) Darum, wo und solange die ursprüngliche Kraft, aus der die Bewegung hervorgieng, nicht getrübt wurde, konnte man über die theologischen Formulirungen hinwegsehen; bald aber war leider der ausgefegte Geist wieder eingekehrt, und schon dort auf dem Gespräche zu Marburg hatte gegenüber dem kleinlichen Geiste, der sich auf die Formel versteifte, unser schweizerischer Reformator den andern, bessern Geist, *den* der Reformation, der nicht um theologischer Anschauung willen das gemeinsame Band zerrissen haben mochte.

Wie gut *evangelisch* aber dieser Standpunkt ist, zeigt uns das Dasein und der Bestand des Neuen Testamentes, wo nur Missverstand und Gewaltsamkeit in allen Dingen eine einheitliche Formulirung finden kann. Welch ein glänzendes Zeugniss für die Freiheit in den ersten Jahrhunderten der christlichen Gemeinde und für die Lebendigkeit des Gemeingefühls und die Kräftigkeit des einheitlichen Geistes ist diese Zusammenstellung der Schriften und das Beibehalten derselben in dem neutestamentlichen Kanon! Paulus und Petrus, Paulus und Jacobus können nebeneinander bestehen, ein Hebräerbrief

---

[1]) Vgl. zu diesem Abschnitt *Harnack,* a. a. O. S. 8 und *Hundeshagen,* a. a. O. S. 24 und 27.

[2]) Vgl. *Hundeshagen,* a. a. O. S. 41 und bei *Ritschl* a. a. O. III³ S. 374: *Loci theol.:* Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non quod isti (scholastici) docent, ejus naturas, modos incarnationis contueri. *Augsburg. Confess.:* Quid est notitia Christi, nisi nosse beneficia Christi, promissiones, quas per evangelium sparsit in mundum? Et haec beneficia nosse *proprie et vere* est credere in Christum. Predigt Luthers am Pfingsttage: „Das kann der Teufel noch leiden, dass man allein an dem Menschen Christus hanget, ja er lässt auch die Worte reden und hören, dass Christus wahrhaftig Gott sei. Aber da wehret er, dass das *Herz* nicht könne Christum so wahr und unzertrennlich zusammenfassen, dass sein und des Vaters Wort sei ganz und gar einerlei Wort u. Wille.“

[3]) *Harnack,* a. a. O. S. 8.

ist nicht auf die Proscriptionsliste gesetzt. Ja, welch ein Zeichen einer von aller Schrift unabhängigen innigen Zusammengehörigkeit durch den Glauben, der durch Jesus Christus in ihnen geweckt war, des ächten kräftigen Enthusiasmus ist es für die allerersten Christen, dass sie als heilige Schrift nur das Alte Testament haben und ertragen konnten! Die einzige Instanz für ihren Glauben war eben Jesus Christus, in ihm war die Einheit gegeben, mochte der eine so, der andre anders formuliren.

Der erste christliche Theologe, *Paulus*, hat seine theologischen Anschauungen nicht für die Wahrheit selber angesehen oder für die endgültige theoretische Feststellung gehalten, so dass, wer von seiner Lehrweise abwiche, von Christus abgefallen wäre. „Wie? Ist Christus nun zertrennt? Ist denn Paulus für euch gekreuzigt? Oder seid ihr in Paulus' Namen getauft" (1 Cor. 1, 13)? „Denn so einer sagt: ich bin paulisch; der andre aber: ich bin apollisch, seid ihr denn nicht fleischlich" (1 Cor. 3,4)? Es heisst fleischlich gesinnt sein, wenn einer die Lehrunterschiede zwischen Paulus und Apollo so weit spannt, dass er darüber der Gemeinschaft in Christus vergisst. Und wie weist der Apostel die Corinther allem Stückwerk der Erkenntniss gegenüber auf den köstlicheren Weg im neutestamentlichen Hohenlied der Liebe! Er weiss gar wohl, dass er nicht mit seiner Theorie einen andern Grund legt, weil einen andern Grund niemand legen kann ausser dem, der gelegt ist, welcher ist Christus Jesus (1 Cor. 3, 11). Nicht etwa durch seine Gnosis, durch seine Theorie, kommt man zu Christus, denn „niemand kann Jesus Herrn heissen *ohne durch den heiligen Geist*" (1 Cor. 12, 3). Christus ist eine solche Macht, dass ihm nur daran liegt, dass Christus gepredigt wird: „Was ist ihm aber denn? Dass nur Christus verkündigt werde allerlei Weise, es geschehe zum Vorwand oder in Wahrheit, so freue ich mich darinnen und will mich auch freuen" (Phil. 1, 18). Von seiner Art und Weise der Darlegung ist er durchaus nicht eingenommen, trotzdem er von dem Evangelium so hoch denkt, dass er sagen kann: „So jemand Evangelium predigt, anders denn das wir empfangen haben durch die Offenbarung Jesu Christi, der sei verflucht" (Gal. 1, 8—12). Und wo er Timotheus als seinen einzigen gleichgesinnten Mitarbeiter hinstellt, da besteht diese Sinneseinheit nicht in der Zustimmung zu der gleichen Theorie, sondern darin, dass Timotheus nicht das Eigene sucht, sondern eben auch nur das, was Jesu Christi ist (Phil. 2, 20 f.).

Diese Freiheit und Weite bewährt sich nun auch in allen Stücken bei *Jesus* selber. Er hat nicht darum sich bemüht, etwa wie Muhammed eine Menge von bestimmten Regeln und Festsetzungen für das sittliche Verhalten im Einzelnen zu geben, oder eine schöne Kirchenordnung zu entwerfen, oder dann in einer feinen und genauen

Formulirung ein festes Lehrgebäude der christlichen Wahrheit aufzustellen. Keinen einzigen Ausspruch haben wir, dessen *äussere* Form sicher und zweifellos überliefert wäre, denn die Wiedergabe seiner aramäischen Reden und Worte in griechischer Sprache, wie das Neue Testament sie bietet, leistet nicht einmal die Gewähr, die Laute genau wieder zusammenzustellen, die er gebraucht hat. Es ist das in der That wichtig genug, um beachtet zu werden, dass er darauf so gar keine Sorgfalt verwendet hat: es mahnt uns daran, wie er auf die Lebens- und Heilkraft, die er bewies, allein Gewicht legte, wie, was er brachte, *Leben* und nicht *Theorie* sein sollte. Darum gibt es bei ihm auch nichts Schablonenhaftes, nichts, das einem Scheuchleder gleicht! Die Traditionen der Juden waren ihm keine Vorurtheile gegen Samariter und Zöllner. Nicht logische Belehrung und logische Ueberwindung der alten Formen war sein Bedürfniss, sondern die positive Darbietung der neuen Lebenskraft, die sich von selber neue Formen bildet. Was ihm entgegenstand, war die theologische Verblendung, der pharisäische Hochmuth, der das Verständniss für die religiöse Kraft raubte, die Religion mit der Theorie über die Religion und starrem Formalismus verwechselte. Jene Schriftgelehrten mit ihren theologischen Anschauungen und ihrer juristischen Casuistik konnten Mücken seigen, aber Kamele verschlucken, sie konnten Münze, Dill und Kümmel verzehnten, aber das Schwerste und Wichtigste im Gesetz dahinten lassen. Aber auch da war es ein Kampf gegen das Pharisäische, welches ihnen Gott und Gottes Kraft verbarg, nicht eine Feindschaft gegen die Pharisäer. Und wo der gemeinsame Boden gegeben war, da wollte er durchaus keine Engherzigkeit aufkommen lassen, hat er doch dem Johannes, dem Sohn des Zebedäus, welcher sich bei dem Herrn über jemanden beklagte, der in Jesu Namen thätig sei, ohne ihm mit den Jüngern nachzufolgen, verboten, diesem es zu wehren, mit den Worten: Wer nicht wider uns ist, der ist für uns. Wo irgend ein grundlegender Zusammenhang zu finden war, da wollte er nicht scheiden und trennen, auch den dünnsten Faden nicht zerreissen, wenn derselbe an die Lebensmacht, die in ihm offenbar war, anknüpfte.

Auch im Alten Testamente liesse sich mutatis mutandis bei den *Propheten* die Innehaltung einer ähnlichen Stellung verfolgen. Es sei hier nur darauf hingewiesen, wie von den Propheten zur Beurtheilung ihrer Gegner nicht auf ein geschriebenes oder genau formulirtes Gesetz oder die Form des Gottesdienstes recurrirt wurde. In der Kraft des lebendigen Gottes, der sich ihnen kundthat als ein Gott der Sittlichkeit und der Gerechtigkeit, wussten sie sich gesandt zum Kampf wider die Sünde des Volkes, das ihnen entgegenhielt: Wir haben das Gesetz in unseren Händen, wir haben den Tempel

und seinen Gottesdienst. Aber eben das war der *Lügen*griffel, dass er ein solches Gesetz schrieb, dessen äusserliche und genaue Befolgung und dessen theoretische Annahme nun für die Erfüllung des wahren Gottesdienstes genommen wurde, (vgl. Jer. 8,8).

IV.

Dieser evangelisch-protestantische Standpunkt bewährt sich aber endlich auch als solcher in den *nothwendigen Folgerungen für das practische Verhalten.*

Schon das möchte ich eine solche Bewährung nennen, dass dieser Standpunkt uns in erster Linie antreibt, uns selber fort und fort zu beurtheilen und zu richten, und ehe wir den Splitter aus unseres Bruders Auge ziehen, nach dem Balken zu sehen im eigenen Auge, und dass er uns das Gefühl von der Unzulänglichkeit der eigenen Formulirung stets wachhält.

Diese Einsicht und Selbstprüfung bewahrt von vornherein vor dem *Parteifanatismus,* davor, alles Heil der Zukunft in der Durchsetzung der eigenen Ideen und Anschauungen zu sehen. Denn das Eigene daran soll nimmermehr eine Bedeutung gewinnen; es soll vielmehr, was nicht auf den einen, festen Grund gebaut ist und etwa noch eine Zeit lang hat ankleben können, nur abbröckeln und zerfallen. Wir haben nicht der Gegenwart oder Zukunft *unsere* Signatur aufzudrücken oder die Herrschaft *unserer* Partei zu wünschen. Nur wenn davon das Heil der Zukunft abhienge, müssten wir alle Mittel anwenden, um uns zur Geltung zu bringen. Aber Gott sitzt im Regimente, und Christum haben wir zu treiben und nicht die Partei; und so schwindet die letzte Unfehlbarkeit auf protestantischem Boden dahin, die Unfehlbarkeit der Partei, und wird auch innerhalb der Genossen der eigenen Ansicht ein stetiger Wandel nicht unmöglich sein. Es wird immerfort darnach gestrebt werden, in allen Stücken den einen Herrn über Alle wirklich den Herrn sein zu lassen.

Kennt man aber die Grenzen der Bedeuung und des Werthes seiner eigenen theologischen Anschauung, dann hat man auch eine andere Art, die andern theologischen Anschauungen zu beurtheilen. Der *Ingrimm* über den Andersformulirenden schwindet; was man selber mit seiner Anschauung versucht, das wollen die andern auch; sie wollen den *Christenglauben* auf theologische Anschauung bringen. Ist bei ihnen ein anderer Theil accentuiert, Gewicht gelegt auf eine andere Seite, man kann eine *verkehrte,* eine *einseitige,* eine nicht vom richtigen Mittelpunkt aus entworfene, also *verschobene* Projection darin sehen, aber man hat das Vertrauen zu der Kraft, die in derselben beschrieben werden und zur Darstellung kommen soll, nicht verloren.

Auch die Gegner stehen doch auf einem gemeinsamen Boden mit uns, dass sie auch den Eindruck von der überwältigenden Macht Jesu Christi empfinden; mag auch ihr Bekenntniss zu Christus ein noch sehr undeutliches und ungenügendes sein, mögen sie seine Mittlerstellung verwischen, wir hegen die Ansicht, dass dieser gemeinsame Grund, so unklar er vielleicht bei den einen formuliert ist, wichtiger bleibt, als die menschliche Formulirung, und haben die Zuversicht, dass die Lebensmacht des christlichen Glaubens kräftiger sei als die menschliche Kunst der prächtigsten Definitionen. Auf diesen gemeinsamen Boden werden wir uns besinnen, nicht auf die Uebereinstimmung in dieser oder jener Formel oder auch in einem grössern oder kleinern Quantum von solchen Formeln hinweisen, aber allerdings uns Mühe geben, dass immer mehr dieses Verständniss für das Evangelium von dem in Christus gekommenen Heile sich bekunde.

Mit alledem ist schon gesagt, dass der Kampf der Richtungen, der nicht aufhört, an *Schärfe* verliert, weil ihm die Bedeutung und das Gewicht genommen ist. Das wird sich auch gegen *Aussen*, namentlich gegenüber der katholischen Kirche in heilsamen Folgen geltend machen. Aus mehr denn einem Grunde werden wir dann nicht mehr die Aeusserung eines berühmten katholischen Staatsmannes zu hören bekommen, der, auf die Folgen der Vernachlässigung der höheren intellectuellen Bildung in seinem Staate aufmerksam gemacht, entgegnet haben soll: „Wir brauchen dergleichen nicht; wenn wir sie aber nöthig haben, so lassen wir einige norddeutsche Protestanten convertieren.“[1]) Die intellectuelle Bildung, die wir wahrhaftig nicht geringschätzen, würde aber dann nicht das Verständniss für die eine kostbare Perle rauben, dass sie erst im katholischen Lager die Einheit und Gewissheit hoffte finden zu können, und für alle Protestanten wäre zum Kampf gegen den Katholicismus die rechte Einigkeit gefunden. Denn so lange auch wir über die Systeme mit einander kämpfen, ist der Gegensatz gegen die katholische Kirche, die nur noch System ist, kein prinzipieller.[2]) Vor allem aber wird sich im *Innern* des Protestantismus selber der Kampf ganz anders gestalten. Denn mit einem Schlage werden die *sittlichen* Pflichten weit mehr hervortreten und die *erste* Stelle einnehmen, welche jetzt mit Unrecht das *dogmatische System*, das sich an die Stelle des Christenthums setzt, und dessen Annahme als christliche Frömmigkeit gilt,

---

[1]) Siehe bei *Hundeshagen* a. a. O. S. 46.

[2]) Vgl. auch *Rothe*, Stille Stunden, S. 247 f.: „An der seiner Zeit *naturwüchsig* entstandenen christlichen (kirchlichen) *Ueberlieferung auch jetzt noch*, wo sie nur durch *künstliche* Stützung fortexistiren kann, festhalten: das ist wesentlich Katholicismus!

und die *theologischen Anschauungen* behaupten, die das alte Erbtheil des Anspruchs ihrer Geisteserzeugnisse und sublimierten christlichen Ideen auf das alleinige Christenthum noch nicht aufgegeben haben. Man muss ja die traurige und wahrhaft beschämende Beobachtung machen, dass die schönste Orthodoxie oder „Bibelgläubigkeit", wie das reinste moderne Christenthum, welches die Religion hauptsächlich in dem System von allgemeinen Wahrheiten und von nachdrücklich hervorgehobenen sittlichen Grundsätzen findet, zwar die Sprüche von der Liebe selbst zu den Feinden oft wiederholt und als die höchste Stufe des christlichen Lebens preist, aber sich des Widerspruchs derselben mit dem Verurtheilen und Richten der Gegner nicht mehr bewusst wird und ohne Gewissensbisse und Erröthen an solchen evangelischen Mahnungen und Forderungen vorübergehen kann. So sehr hat der Besitz der rechten Gnosis die Wirkung des Gewissens abgestumpft, die Sicherheit des Wissens um die rechte Lehre die rechte Einsicht in die Aufgaben des Lebens verdunkelt, dass die sittlichen Gebote, an denen man sich als Jünger Christi bewähren soll, nicht mehr vorhanden erscheinen, und man wundert sich nicht, dass *Tolstoï* darüber klagt, er habe vergebens unter den Christen nach der Kenntniss und Befolgung der fundamentalsten christlichen sittlichen Grundsätze gesucht.[1]) Durch das Hervortretenmachen dieser sittlichen Pflichten auch im Einzelnen und Kleinen der Beurtheilungs- und Kampfesweise wird sich der gezeichnete Standpunkt bewähren, der dem Leben wieder zu seiner Geltung verhilft gegenüber der grauen Theorie. Dann gelten nicht mehr die *formalen* Begriffe von *Entschiedenheit* und *Ganzheit* in allen Fällen als ein Vorzug, dann meint man den andern mit dem Vorwurf der *Halbheit* und *Unentschiedenheit* nicht schon gerichtet. Bei diesen formalen Kategorieen kommt alles auf den Werth dessen an, wobei sie verwendet werden. Entschiedenheit und Ganzheit bezeichnen, wie *Gottschick*[2]) gut ausführt, nur an einem werthvollen Inhalt und an einem richtigen Standpunkt etwas Werthvolles, verkehrten Inhalt und verkehrte Richtung machen sie nur um so verkehrter. „Die Wahrheit wird doch noch lange nicht eine Halbheit dadurch, dass extreme Richtungen einzelne ihrer Momente aus ihrem organischen Gefüge herausreissen und in dieser Isoliertheit zu unvereinbaren Gegensätzen verzerren, zwischen denen sie, die Wahrheit, dann natürlich in der Mitte steht und sich ihrer Natur nach weigert, nach rechts und links hin in Bausch und Bogen nur ja oder nein zu sagen: sie kann da eben nicht anders, als je das berechtigte Moment auf beiden Seiten bejahen, die Ausartung aber

[1]) S. *Tolstoï, Ma Religion*[2]. Paris. S. 7. 12 ff.
[2]) S. in *Beyschlag's* Deutsch-Evangel. Blättern 1881. S. 529.

verneinen, und sie wird das thun, ohne des Necknamens einer Ja- und Nein-Theologie sich zu schämen".

Wegfallen wird dann auch der Vorwurf der *Falschmünzerei* und des *Blendwerks*, der hinüber und herüber und von beiden Seiten namentlich nach der Mitte ertönt, weil man sich bewusst bleibt, dass nicht nach der eigenen Schablone ein Begriff logisch und scholastisch zergliedert werden darf, sondern man dazu verpflichtet ist, auf den ganzen Zusammenhang zu achten und ihn aus dem Sinne des andern zu verstehen. Ebenso wird man sich hüten vor der ins Kraut schiessenden dialektischen Geschicklichkeit in der *Consequenzmacherei*, da man nun selber aus den Anschauungen des Andern Consequenzen zieht, dieselben ad absurdum führt, oder einen dritten als abschreckendes Beispiel dem Gegner an die Rockschösse hängt. Da zieht man oft Consequenzen, welche der, dem sie gelten sollen, weit energischer längst abgelehnt hat, als der sie macht. Ist es aber so, dann haben sie keinen weitern Werth, als dem Kritiker zu zeigen, dass er die Anschauung des Gegners nicht genügend verstanden hat, und dem Kritisirten von neuem das Bewusstsein zu schärfen, dass die Formel eben fort und fort ungenügend bleibe, um die Fülle des christlichen Glaubens und Lebens in dieselbe einzuspannen.

Wegbleiben wird es dann ferner, dass man von vornherein sich einen *Index* anlegt von Büchern und Anschauungen, die ohne Frage zu verurtheilen sind, und jeden gleich nach der Schule taxirt, welcher er vielleicht angehört, wie es jetzt in dem Masse der Fall ist, dass die Anonymität nothwendig ist, wo einer eine allgemeinere Wirkung hervorbringen möchte, die aber alsbald wieder verraucht, wenn das Geheimniss errathen und der Verfasser als einer missbeliebigen Schule angehörig entdeckt ist. Nicht wird man mehr ähnliche Anschauungen beim Gegner als *Abschlagszahlungen* an die eigene Partei verdächtigen, sondern dieselben als Zeichen betrachten, an denen trotz vielfacher Divergenz die grundlegende Uebereinstimmung doch noch durchbreche und zu etwelchem Ausdruck komme.

Diese ganz andere Art, die der richtige Standpunkt für die Beurtheilung der verschiedenen theologischen Anschauungen mit sich bringt, wird, wie ich zusammenfassend noch einmal sagen möchte, dem gemeisamen Boden eine grössere Bedeutung verschaffen, ihn als das Wichtigste in den Vordergrund stellen. So ist einerseits dem *Subjektivismus*, vor dem so viele Angst herrscht, soweit er unberechtigt, in seinem Intellectualismus anmassend und sich selbst überhebend ist, der Riegel geschoben; aber anderseits, so weit er berechtigt ist und gelten darf, ist die eine Grundlage aufgewiesen, die fort und fort bleibt, Jesus Christus und das Evangelium, und damit eine *organische* Einheit und *innere* Gebundenheit gegeben, die eine andre

Macht hat als die brüchigen Klammern, welche menschliche Geschicklichkeit und Kunst verfertigt. So ist ferner der *Gegensatz der Parteien und Richtungen* derart gemildert, dass man nicht mehr nach Parteisiegen und nach Durchsetzung der eigenen Richtung dürsten wird, sondern nach dem Siege des Evangeliums und der Wirkung seiner Lebenskraft. Man wird nicht mehr nach der Zahl der Anhänger messen und meinen, an der Stärke der eigenen Partei hänge das Heil der Zukunft, auch nicht der Ansicht sein, die Zukunft werde ein Produkt sein, das die genaue Proportionale oder Diagonale der jetzt streitenden Kräfte darstelle, welche an der Entwicklung der Kirche nach allen Seiten zerren, sondern man wird daran denken, dass die Macht liegt in Jesus Christus, der allein den verschiedenen Anschauungen wahrhaft bleibende Kraft verleiht, und dass wer nicht bei ihm, wie der Riese Antäus bei der Mutter Gaea, seine Kräfte immer wieder erneut, seine Wirkung verliert und über kurz oder lang sei es zurückbleiben und absterben, sei es links oder rechts in die Irre gehen und abbröckeln muss. Ein Standpunkt aber, der den evangelischen sittlichen Grundsätzen wieder zu ihrem Rechte verhilft, der Zersetzung und Auflösung steuert und vielmehr einigend und aufbauend wirkt, kann kein unprotestantischer, kein unevangelischer sein.

Sie sehen, ich kann nicht den *Unheils*propheten beipflichten, die in sorgenvollem Sinne und mit schweren Bedenken von dem Riss und tiefen Graben zwischen der alten und modernen Theologie reden; aber ich möchte auch nicht mit den *falschen* Propheten auf leichtfertige Weise den Riss oberflächlich mit Staatsgewalt oder Bekenntnisszwang verdecken und dann Frieden rufen, wo doch kein Frieden ist. Ich möchte zurückgehen auf das Einigende und dann um Christi willen für Schaden erachten, was dem Menschen und Theologen Gewinn war (Phil. 3,7 f.). Ich habe auch meine Sorgen und Bedenken in Bezug auf die Gegenwart, aber wenn selbst ein Abraham sagte: Es sei eine grosse und unübersteigliche Kluft aufgerichtet, ich vertraue dem Herrn, dass das den Menschen Unmögliche doch Gott möglich ist. Lassen wir seine Kraft mächtig werden in den Schwachen! Wie Jesus mächtig war unter den jüdischen Theologen, wie er mächtig war zur Zeit der Reformation, er kann noch heute sich mächtiger erweisen als alle theologischen Systeme.

L'origine de l'Apocalypse par Henri Schoen, Licencié ès-lettres. Paris 1887.

Von *A. Kappeler,* Pfarrer in Kappel a. A.

Unter den zahlreichen Versuchen, die Abfassungs- und Zeitverhältnisse der neutestamentlichen Apokalypse zu erklären, die in den

letzten Jahren zu Tage getreten sind, ist zwar die vorliegende Schrift schon längst nicht mehr das neueste, auch ragt sie nicht gerade durch überraschende Resultate hervor. Gleichwohl verdient sie auch jetzt noch Beachtung, da sie in die gerade im Schwange gehenden Arbeiten über die Apokalypse sehr gut einführt und das rege Interesse an kritischen Bibelstudien auch im Schoosse des französischen Protestantismus beurkundet.

Der Verfasser ist zu seiner Untersuchung durch die Aufsehen erregende Schrift E. Vischers veranlasst worden, welche die Apokalypse für ein jüdisches, durch spätere Zusätze christlichen Ursprunges überarbeitetes Werk erklärt. So setzt er sich denn auch nach einer mehr summarischen Darlegung der früheren Hypothesen, an deren Schluss diejenigen von Völter und Weizsäcker treten, mit der Auffassung Vischer's vollständig auseinander, indem er dieselbe in extenso reproduzirt und freimüthig beurtheilt. So sehr sie ihn im Anfang bestochen, so hat er sich in der Folge doch nicht mehr zu ihr bekennen können. Er führt aus, dass vieles, was Vischer für jüdisch erklärt, ganz wohl aus der Feder eines christlichen Schriftstellers geflossen sein könne. Wenn der Herr bald als das geschlachtete Lamm erscheine, welches die Menschen für Gott erkauft, und bald als der zornige Rächer, so finde sich beides vereinigt auch in den Worten Jesu und der Apostel. Wenn es für jüdisch erklärt werde, dass die Heiligen weisse Kleider tragen, die ihre durch gute Werke erworbene Gerechtigkeit darstellen (19,8), dagegen für christlich, dass sie ihr Gewand im Blute des Lammes gewaschen haben, so begegnen sich beide Anschauungen auch schon bei Paulus (2 Cor. 5,10; Gal. 2,22 und 23). Aber nicht nur sei diese Ausscheidung willkürlich, sondern sie sei nicht einmal durchzuführen. Einerseits finde sich nämlich mancherlei, was für jüdisch erklärt werde, z. B. die 144000 Auserwählten, das Verdienstvolle der Werke, die Bestrafung der Heiden und Ungläubigen auch in Stellen, die Vischer dem christlichen Vefasser zuschreibe, anderseits hänge der für jüdich erklärte Text nicht hinlänglich in sich selbst zusammen und verlange nothwendig der Ergänzung durch Einzelnes, was als christlich ausgeschieden ist. Ebenso sei es auch reine Willkür, wenn Vischer die drei ersten Kapitel vom Ganzen abtrenne und dem christlichen Ueberarbeiter zutheile; denn nicht nur finde sich darin der gleiche Geist, die gleichen Symbole, sondern auch eine ganze Reihe spezieller Beziehungen, die unmöglich auf Rechnung eines blossen Ergänzers zu setzen seien. Auch fehle es an jedem Beweis, dass unsere griechische Apokalypse die Uebersetzung eines hebräischen Originals sei, was Vischer annimmt, ja was eine nothwendige Voraussetzung seiner Hypothese ist. Besonderes Gewicht wird noch darauf gelegt, dass als Verfasser des ganzen Buches Johannes,

der Knecht Jesu Christi, also wohl der Apostel, bezeichnet ist; es seien jüdische Apokalypsen christlichen Zwecken durch spätere Zusätze nur unter *Belassung* des ursprünglichen, angeblichen oder wirklichen, Verfassers, dienstbar gemacht worden, die Aneignung einer grösseren jüdischen Schrift für einen christlichen Autor sei sonst nicht nachweisbar, auch um so unwahrscheinlicher, ja bedeutender und bekannter das anzueignende Werk war.

Während wir diesen Einwendungen unsere volle Zustimmung geben können, müssen wir zu den positiven Aufstellungen unseres Kritikers in Opposition treten. Schoen combinirt in gewissem Sinne die Resultate der kritischen Untersuchungen Weizsäcker's und Vischer's. Ersterer hatte die Vermuthung aufgestellt, die Apokalypse sei nicht das Werk einer einheitlichen Conception, der Verfasser habe vorliegende Compositionen verschiedenen Ursprunges in einigen Zusammenhang gebracht. Vischer dagegen will beweisen, dass eine ursprünglich jüdische Schrift von einem Christen überarbeitet und durch viele kleine Aenderungen, durch mehr oder weniger umfangreiche Einschiebungen, durch Hinzufügung eines Einganges und Schlusses in die jetzige Gestalt gebracht worden sei. Mit Weizsäcker stimmt nun Schoen darin überein, dass er die Benutzung früherer Visionen annimmt, mit Vischer darin, dass er dieselben aus dem Judenthum stammen lässt; mit beiden aber harmonirt er dadurch, dass er die früheren Bestandtheile aus der Bedrängniss unmittelbar vor der Zerstörung Jerusalems herleitet, die *ganze* Composition dagegen in der Zeit Domitians oder auch etwas später entstanden sein lässt. Damit ist wenigstens die Völter'sche Hypothese abgelehnt, welche fünffache Ueberarbeitung und Entstehung einzelner Bestandtheile erst gegen 140 v. Ch. annimmt.

In dem *βιβλαρίδιον* 10,2, das ein Engel vom Himmel bringt, erblickt Schoen eine Andeutung, dass der Apokalyptiker schon vorhandene schriftliche Aufzeichnungen in sein Werk einfüge. Aber würde er dieselben, wenn sie ihm thatsächlich vorlagen, vom *Himmel* herstammen lassen, und, was noch mehr zu betonen, würde er in diesem Fall von dem Verschlingen dieses Büchleins, von seinem Geschmack und seinen Wirkungen in den Eingeweiden gesprochen haben? Der Inhalt dieses Büchleins wären nun die folgenden drei Kapitel 11—13, eine in sich zusammenhängende Vision jüdischen Ursprunges. Für die jüdische Herkunft dieses Abschnittes beruft sich Schoen auf Vischer, der ihm den vollen Beweis erbracht zu haben scheint. Berühren wir nur das Wesentlichste! Gehen beide Kritiker von der Annahme aus, dass dem Apokalyptiker, 11, 1—2, der unverkennbar die Erhaltung des Tempelgebäudes erwartet, die Weissagung Jesu über die Zerstörung des Tempels unbekannt sei, so ist doch die Frage aufzustellen, ob Jesus die Zerstörung des Tempels ausdrücklich vorausgesagt habe,

und ob nicht gerade die betreffenden Stellen (Marc. 13 Par.), wenn irgendwelche, den Charakter eines Vaticiniums ex eventu tragen. Wenn Schoen und Vischer weiter behaupten, dass die Erscheinung der beiden Zeugen 11,3 ff. eine wesentlich jüdische Erwartung sei und zugleich beweise, dass in Cap. 12 von der Geburt, nicht von der Parusie eines Erretters die Rede sei, so ist das letztere so wie so klar. Die Verbindung aber der beiden Zeugen mit der Geburt des Messias Cap. 12,1 ff. und die damit zusammenhängende Folgerung, dass dieser ganze Abschnitt jüdischen Ursprunges sei, schliesst drei Willkürlichkeiten in sich. Einmal wird 11,8 b. gestrichen. Zweitens wird vorausgesetzt, dass Moses und Elias als *Vorgänger* des Messias auf dem Plane Jerusalems getödtet und nach $3^1/_2$ Tagen wieder auferweckt werden, während die gesammte jüdische Ueberlieferung (vgl. Schürer, Gesch. d. J. V. II. 441) von einem solchen Schicksale der beiden Gottesmänner nichts sagt, dem wiederkommenden Elias vielmehr das Amt eines Todtenerweckers zutheilt, den Moses selbst aber gar nicht als unmittelbaren Vorgänger des Messias kennt. Drittens werden die beiden Abschnitte 11,3—13 und 12,1—5 in nähere Verbindung gebracht, während sie doch ausdrücklich durch die mit der siebenten Trompete eintretende vorläufige Gerichtsverkündigung (11, 15—19) getrennt sind und im Zusammenhang der mit ihnen unmittelbar verbundenen Abschnitte 11, 1—3 und 12,6—18 ihre genügende Erklärung finden. Es sind ja vielmehr zwei Zeugen des Gekreuzigten, die, wie er selbst, in Jerusalem getödtet wurden. Wer unter denselben zu verstehen sei, ist allerdings immer noch sehr bestritten, dürfte aber doch bei einigem guten Willen aus der urchristlichen Ueberlieferung nicht ohne Wahrscheinlichkeit zu eruiren sein.

Wenn sich nun auch für die Behauptung, dass Cp. 12,6 ff. auf die Verfolgung der *jüdischen* Gemeinde gehe, unser Verfasser auf Vischer bezieht, so wäre eigentlich die Argumentation dieses Letztern, die durchaus dem Widerspruch ruft, zu widerlegen. Doch kann das hier in extenso nicht geschehen. Es genüge die Bemerkung, dass der Apokalyptiker, nachdem er in Cap. 11 ein ernstes Wort an das falsche, dem Christenthum feindliche Judenthum gerichtet, sich nun im folgenden an das wahre Israel wendet, das zuerst als das ideale, die Mutter des Messias, vor dem der Satan zu Schanden werden muss, dann als die verfolgte Gemeinde geschildert wird, die in die Wüste flieht, und an welcher der Teufel, gerade weil er vom Himmel gestürzt worden ist, in der ihm noch übrigen Zeit um so eifriger seinen Grimm auslässt. Wie wenig passt doch das Bild vom fliehenden Weib für das Judenvolk vom Jahre 70, da letzteres bis dahin immer noch im Besitze seiner Hauptstadt bleiben durfte und fast mehr in der Diaspora als im eigenen Lande verfolgt wurde? Auch gesteht

Vischer (S. 30) selbst zu, dass er die Flucht und den Aufenthalt in der Wüste nicht zu deuten wisse. Für den jüdischen Ursprung von Cap. 13 gibt Schoen wirkliche Gründe nicht an; er behauptet vielmehr nur im Allgemeinen, dass man daraus die Stellung des *Judenthums* gegenüber dem römischen Reiche erkenne. Aehnlich verhält es sich mit Cap. 18: hier scheint der Vorgang von Weizsäcker entschieden zu haben. Bei diesem aber finden wir nur die Bemerkung, dass dieses Capitel sich recht wohl aus dem Zusammenhang der ganzen Schrift herauslösen lasse (Apost. Zeitalter S. 520).

Wenn nun Schoen auch sonst noch mancherlei Störungen des ursprünglichen Planes, öfteres Eindringen von fremden Elementen und spätere Ueberarbeitung zu erkennen glaubt, immerhin abgesehen von den oben genannten Abschnitten alles Uebrige aus christlicher Feder fliessen lässt, — wenn er wiederholt auf die drei Wehe von 8,13 zu sprechen kommt, die sich ihm nicht in der erwarteten Weise zu erfüllen scheinen, wenn er in Cap. 17 eine Ueberarbeitung von Cap. 13 sieht und in ersterem zugleich eine Einleitung für das unmittelbar folgende 18. Capitel von angeblich jüdischer Provenienz, — so wäre all dem nur zu antworten durch den Nachweis, dass die Apokalypse in vorliegender Gestalt eines guten Planes und Zusammenhanges nicht entbehrt, durchaus nicht nach nun fast allgemeiner Annahme als ein buntes, mit unendlicher Ueberlegung und doch geringem Gelingen zusammengesetztes Mosaik zu betrachten sei. Doch kann dieser Nachweis hier nicht gegeben werden. Dagegen sei, selbst auf die Gefahr des Vorwurfes hin, es werde auf etwas Antiquirtes zurückgegriffen, auf ein, wie es scheint, nun vergessenes, in den neuesten Controversen völlig unberücksichtigtes Buch: G. Volkmar, Commentar zur Apokalypse Johannes, Zürich 1862, hingewiesen, in welchem die Einheit und Kunst der Composition längst in genügender Weise dargelegt worden ist. Doch ist kaum zu erwarten, dass der Strom der Betrachtung sobald in dieses Bett zurücklenken werde.

Noch einen Punkt berühren wir: Das *θηρίον* Cap. 13 und 17, wovon die Zeitbestimmung der Apokalypse hauptsächlich abhängt. Schoen verlegt im Anschluss an Weizsäcker den Hauptbestand des erstgenannten Capitels in die Zeit unmittelbar nach Nero; das zweite in diejenige Domitians. Ist es aber wirklich nothwendig, diese beiden Visionen in Hinsicht auf Zeit und Ursprung zu trennen? Sie verhalten sich doch nur zu einander wie Bild und Erklärung, welch' letztere das Bild deuten soll, „aber doch nur einzelne nähere Winke geben kann und will, im Ganzen das Räthsel fortsetzend" (Volkmar, 4 Esra, 355). In ähnlichem Verhältniss stehen 4 Esra 11 und 12, Daniel 7,1—13 und V. 15—28, während doch bei diesen beiden Büchern die Einheit der Composition aus diesem Grunde bis anhin kaum

bezweifelt worden ist. Immerhin schliesst das nicht aus, dass sich die exegetische Kunst, die sich nun besonders im Zersetzen übt, nicht auch an diese Schriften gelegentlich machen werde. Nun ist aber der Unterschied in Cap. 13 und 17 doch nur der, dass sich in ersterem an die Beschreibung des Thieres mit den sieben Häuptern und zehn Hörnern die Bemerkung anschliesst, eines seiner Häupter sei wie zum Tode geschlachtet, und seiner Todeswunde werde gewartet, wobei unentschieden bleibt, ob tödtliche Verwundung oder wirklicher Tod gemeint ist, während 17,8 einmal das Wiederauftreten des Thieres nach zeitweiligem Verschwinden, und zwar aus dem Abgrund, bestimmt versichert, und dann die sieben Häupter in der Weise als Könige gedeutet werden, dass fünf gefallen sind, einer ist, der andere, wenn er kommt, nur kurze Zeit bleiben, und als der achte das Thier erscheinen wird, das aus den sieben ist. Also ist hier doch nur genauer angegeben, einmal der Zeitpunkt, in welchem der Schriftsteller steht, das Imperium des sechsten, Galba's, dann die Wiederkunft des Gefallenen als des achten. Dann werden weiter 17,16 die zehn Hörner — Könige, und doch nicht eigentliche Könige, d. h. Statthalter — als Gehülfen des Thieres im Kampf gegen die πόρνη bezeichnet. Alles dieses ist doch nur Weiterführurg des ursprünglichen Bildes. Es kann auch für die Erklärung weder etwas ausmachen, dass 17,9 die sieben Häupter auch als sieben Hügel gedeutet werden, noch dass das θηρίον bald als die gesammte römische Staatsmacht, bald als eine einzelne Person gefasst wird. Wenn also mit Weizsäcker in dem θηρίον 13,18, das zugleich das zum Tode verwundete Haupt ist V. 3 der Kaiser Nero erkannt wird, so scheint nichts entgegenzustehen, die gleiche Auffassung auch auf Cap. 17 auszudehnen und in dem einen Gefallenen, aber als der achte wiederkehrenden, gerade *diesen* Kaiser zu sehen. Doch liegt nun allerdings, diese Auffassung vorausgesetzt, eine Schwierigkeit darin, dass der Seher, der unter Galba, dem sechsten Haupte, schreibt, voraussagt, dass ein siebentes nur kurze Zeit bleiben werde. Wenigstens hat Weizsäcker besonders auch daraus Veranlassung genommen, die Abfassung von Cap. 17 nach dem Tode des siebenten, wie er mit Uebergehung der drei Zwischenkaiser meint, des Titus, unter *Domitian* anzusetzen. Aber man vergegenwärtige sich nur die Situation gerade in der letzten Zeit des Galba: seit dem 2. Januar 69 Vitellius von den niedergermanischen Legionen zum Imperator ausgerufen, Otto mit den Prätorianern in Conspiration, beides Männer von wenig Charakter, Galba auf die Kunde von der Empörung in Germanien am 10. Januar zur Adoption eines den Schwierigkeiten wenig gewachsenen jungen Mannes, des Calpurnius Piso, schreitend, er selbst wegen seiner altrömischen Sittenstrenge gehasst, und im Begriffe, einen Bürgerkrieg zu beginnen, — so scheint

die nähere Angabe über den siebenten V. 10 aus dieser Situation hervorgewachsen und wirklich aus dem Anfang des Jahres 69, aus der allerletzten Zeit des Galba, zu stammen. So sehr dessen Stellung erschüttert war, so wenig liess sich für einen der in Aussicht stehenden Nachfolger auf ein dauerndes Regiment hoffen. Ja, man könnte sich versucht fühlen, in Cap. 13, wo das Verhältniss des von der Todeswunde wieder geheilten Hauptes zu den übrigen Häuptern nicht angegeben, von einem *achten* nichts bemerkt wird, — den wiedererstandenen Nero in dem *siebenten* Haupte zu sehen, sodass der Apokalyptiker zunächst noch nicht an einen Nachfolger des Galba gedacht hätte, und die Entwicklung der Zeitverhältnisse in seinen Worten sich um so deutlicher spiegeln würde. So erscheint es denn durchaus nicht nöthig, die beiden Capitel von einander zu trennen, und von dieser Seite aus auf eine Zusammensetzung der Apokalypse aus verschiedenen Stücken zu schliessen.

Trotz der doch ziemlich künstlichen Composition, trotz der an den Leser gestellten Zumuthung, so verschiedene Darstellungen mit dem Thier zu verbinden und in so verschiedene geschichtliche Situationen sich zu versetzen, erscheint Schoen die Apokalypse dennoch als ein einheitliches und schönes Werk, — ja er findet in derselben sogar die johanneische Frömmigkeit des vierten Evangeliums. Es ist der Evangelist, so ruft er emphatisch aus, der im Exil in Patmos unter Domitian seine Volksgenossen und Leidensgefährten tröstet, der, indem er jüdische Fragmente in seine Composition aufnimmt, sogar nach dem Worte des Herrn handelt, der von sich selbst versichert, er sei nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Warum denn, so möchte man schliesslich verwundert fragen, gibt sich der Ausleger so viel Mühe, das schön Zusammengefügte auseinander zu reissen, warum will er den Zusammenhang, den er doch selbst proclamirt, nicht suchen und an's Licht stellen? Hat er sich nicht mehr, als von der Sache selbst, von dem Urtheil der ihm unmittelbar vorausgehenden Exegese leiten lasse?

Was wir an der Arbeit Schoen am meisten loben möchten, ist der Umstand, dass er wenigstens für die Hauptmasse der Apokalypse einen *christlichen* Verfasser anerkennt. Sollte aber der Endzweck seiner Erklärung, wie überhaupt der jetzt herrschenden Exegese darin bestehen, das Judenchristenthum aus den Anfängen unserer Kirche möglichst auszumerzen, so dürfte das von Vischer vorgeschlagene Verfahren, das noch besser zum Ziele führt, den Vorzug verdienen.

Der gegenwärtige Stand der Praktischen Theologie.

Von *Friedrich Meili*.

A. Begriff und Einteilung der Praktischen Theologie.

(A. Schweizer, J. C. Nitzsch, G. v. Zezschwitz, Th. Harnack, Seyerlen, Christlieb).

I.

Neben Disciplinen, wie Dogmatik, Kirchen- und Religionsgeschichte, Exegese und ähnlichen findet sich in der Theologie noch eine Reihe anderer, wie Kirchenverfassungslehre, Homiletik, Liturgik, Katechetik u. a. die seit Schleiermacher unter dem gemeinsamen Namen der *Praktischen Theologie* kursiren. Vollbewusst ressortiren diese Fächer zur *Theologie*. Denn sie wollen Wissenschaft sein, nicht etwa bloss die notdürftige Umschreibung einer mehr oder weniger ausgebildeten Technik. Was die theologische Praxis darbietet, wollen sie zur innern Notwendigkeit erheben. Und ob auch die christliche Gemeinschaft, so wie sie eben besteht, das Subjekt und treibende Agens derjenigen Handlungen ist, welche die praktische Theologie uns vorführt, so dürfen wir ja nicht übersehen, dass sie zugleich eine Idealgemeinschaft ist, d. h. dass ein ihr innewohnender Geist der Vollkommenheit stets auf neue und vollkommenere Formen und Handlungen hindrängt. Diese vorzudeuten und als massgebend für die Praxis aufzuweisen, ist eben Sache der Wissenschaft. Gleichwohl nennt sich diese *praktische* Theologie. Wenn nämlich die obgenannten Disciplinen, wie Dogmatik, die religions- und kirchenhistorischen Fächer, die Exegese etc. sich nur mittelbar auf jenes Handeln der kirchlichen Gemeinschaft beziehen, etwa in der Weise, dass sie ein Interesse an dem Aufblühen der letztern nehmen, befassen sich diese praktischen Fächer unmittelbar mit diesem Handeln, oder mit der kirchlichen Praxis. Auch aus andern Rücksichten wird dieser Theologie das Attribut einer praktischen zukommen müssen. Weil sie sich mit der Technik des kirchlichen Handelns befasst, diese aber in steter Veränderung und Fortentwickelung begriffen ist, so konnte auch gerade diese Disciplin am längsten nicht zu einer genügenden theoretischen Fassung kommen und sich als eigentliche Wissenschaft darstellen. Es ist recht fraglich, ob das ein Nachteil sei, indem gerade aus diesem besondersartigen Zusammenhang von Theorie und Praxis eine stete Belebung der ersten statthaben dürfte, wie es bei ausschliesslicher theologischen Fächern nicht der Fall ist und der praktischen Theologie jedenfalls nicht zum Schaden gereichen kann.

Die Ehre, mit einer systematisch-encyklopädischen Einreihung der Fächer der praktischen Theologie, ja vielleicht mit einer ächt wissenschaftlichen Darstellung der Theologie überhaupt begonnen zu haben, fällt dem von seiner Vaterstadt her *Hyperius* genannten, 1564 ver-

storbenen Reformirten *Andreas Gerhard* zu. Der eminent praktische Zug, der durch alle seine Ausführungen hindurch geht, macht sich in vorteilhaftester Weise für unsere Disciplin geltend. Die Bezeichnung „Praktische Theologie" findet sich zuerst in Scheiblers „Teutsche theologia practica", vom Jahr 1664, die zugleich die „Glaubens- und Sittenlehre" als „Trostlehre" umfasst, woraus genugsam erhellt, welch' ganz andre Bedeutung noch damals diesem Titel untergelegt wurde. Sonst lag es gerade im Wesen der *lutherischen* Kirche, diese ausschliesslich als Heils*anstalt* zu begreifen, alles speziell von der Thätigkeit des Pastors ausgehen und auf das gläubige Subjekt sich zurückbeziehen zu lassen. Dass die Kirche aber auch Gemeinschaft sei, als solche sich in mannigfachen kirchlichen Thätigkeiten auswirkt und so zum eigentlichen Träger derselben sich qualifizirt, musste gleichsam erst entdeckt werden. Dieser Entdecker ist Schleiermacher.

Schleiermacher hat in seiner weitsichtigen Art auch der praktischen Theologie zu dem ihr gebührenden Platze verholfen. Er hat genug definirt, um für diese jüngste theologische Wissenschaft bestimmte Bahnen zu weisen; er hat genug offen gelassen, um eine entsprechende Fortentwickelung dieser Disciplin zu ermöglichen. Seine „kurze Darstellung des theologischen Studiums" schafft der praktischen Theologie mit wenigen Paragraphen Raum; seine ausführliche, von Frehrich 1850 herausgegebene „Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche" schliesst diese Wissenschaft noch keineswegs ab. Er hat die praktische Theologie als *Theorie des kirchlichen Handelns* bezeichnet und ihr damit den Rang einer selbständigen Wissenschaft innerhalb des theologischen Ganzen gesichert. Der Spätern ist keiner auf diesem Boden irgendwie bestimmend aufgetreten, ohne sich zuerst mit Schleiermacher auseinanderzusetzen. Hinwiederum hat er dieses kirchliche Handeln allzusehr mit der Kirchenleitung gleichbedeutend und in Folge dessen zu eng gefasst, so dass die Spätern hierin und in andern Punkten über ihn hinausgehen mussten.

Alexander Schweizer machte gerade in der Abgränzung und Gliederung der praktischen Theologie seine meisterhafte Art zu definiren geltend. Wiewohl er dieses Gebiet bereits 1836 zum ersten Mal publizistisch erörtert und seine Hauptausführungen hierüber schon 1848 in seiner „Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche" dargeboten hat, gehört er doch noch voll und ganz der Gegenwart an. Massgebende Autoritäten desselben Faches gestehen gerne ein, dass über die bezüglichen Erörterungen Schweizers schlechterdings bis heute noch nicht hinauszukommen ist. Nach ihm bildet sich die Kirche als die Gemeinschaft der zu einem Glauben Verbundenen eine Theologie an,

welche sich als eine mehr gelehrte und eine mehr praktische besondert. In dieser Gemeinschaft liegt also auch nach Schweizer der Schwerpunkt. Zwar scheint er sich selber hierin zu widersprechen, wenn er nämlich die ganze Thätigkeit der Gemeinschaft sich darin erschöpfen lässt, dass dieselbe einen „clerus positivus" aufstellt, dem dann alles weitere derart überlassen bleibt, dass die Gemeinde selbst, nämlich der clerus naturalis, gleichsam ausser Funktion tritt. So weiss denn Gerhard von Zezschwitz auch in der 2. Aufl. des Zöckler'schen Handbuches (Prakt Theol. S. 6) über Schweizer wieder nichts anderes beizubringen, als dass auch dieser reformirte Professor eine Ansicht von der Positivität des Klerus teile, wie sie sonst nur römischen Theologen zugänglich sein sollte. Der Mann übersieht fatalerweise, wie Schweizer betont [1]): „Die Hervorbringung des Klerus ist somit nicht letzter Zweck der Kirche, sondern nur letztes Glied ihres organisirten Baums. Der Klerus soll nur den Dienst aufgestellter Organe für die Cirkulation des christlichen Geistes wirklich leisten." Damit ist doch deutlich gesagt, dass zwar der also aufgestellte Gegensatz von Klerus und Laien behufs Organisirung der Kirche zwar notwendig ist, nicht aber deswegen nun aus einem *Handeln der Kirche* ein blosses *Handeln auf die Kirche* als passivem Objekt werde, in welchem Fehler allerdings Schleiermacher verblieben ist. Wenn er die christliche Theologie als die „Summe derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln auffasst, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist," wenn er ferner die praktische Theologie als das Wissen um das unmittelbare kirchliche Handeln bezeichnet, die theoretische aber nur als dasjenige um die unmittelbaren Voraussetzungen desselben, so räumt er zwar damit der praktischen Theologie eine leitende Stellung ein. Dies geschieht aber augenscheinlich um den nicht geringen Preis, dass gleichzeitig die Gesammttheologie zu einer Art Technik herabgesetzt wird. Schweizer vermeidet diesen Fehler vollständig. Ihm ist die Theologie ein Wissen des christlichen Geistes von sich selbst, ein Sichselbstbegreifen des Christentums. Die reine Richtung auf das Wissen sowohl, als auch das praktische Interesse an der christlichen Kirche werden in dieser Definition betont. Und wenn dann die praktische Theologie ein Wissen um der Kirchenleitung willen genannt wird, so bleibt sie als solches eben doch eine Theorie, eine Wissenschaft und verliert sich nicht in blosser Praxis. In Kirchendienst und Kirchenregiment hatte Schleiermacher geschieden, je nachdem die leitende Thätigkeit der kirchlichen Gemeinschaft auf die einzelne Lokalgemeinde oder aber auf das Ganze der

[1]) Homiletik, § 8, 3.

Kirche sich richtet. Schweizer behält, vielleicht nicht ganz glücklich, diese Ausdrücke bei, versteht aber unter Kirchenregiment die Selbstorganisirung der Kirche, wie sie in der Aufstellung eines Klerus gipfelt, unter Kirchendienst aber die Theorie davon, wie dieser Klerus nun seine Thätigkeit innerhalb der Gemeinden auszuüben hat. Auch darin ist Schweizer bei der verschiedenartigen Beurteilung, welche ihm zuteil ward, viel zu wenig beachtet worden, wenn er ausdrücklich hervorhebt, dass Kirchenregiment und Kirchendienst nur eine formelle, nicht eine materielle Teilung bedeuten, so, dass alle im Begriff der Kirche liegenden Elemente und Materien sowohl vom Standpunkt des einen wie des andern zu betrachten sind. Das liturgische, homiletische, katechetische, pastorale, kurz alles irgend hier vorkommende wird sowohl in der Theorie des Kirchenregimentes als in derjenigen des Kirchendienstes zu betrachten sein, analog wie die Ethik in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre zerfällt, obgleich jedes ethische Material in allen drei Formen vorkommt. So vermeidet er allerdings den Fehler von Nitzsch, der das kirchenregimentliche Verfahren als politica sacra den kirchendienstlichen Thätigkeiten einfach koordinirt. Das Verfahren Schweizers hat dann allerdings auch etwelche Härten, wenn er z. B. betreffend die Kirchenzucht beifügt[2]), wenn man sie in seinem System vermisse, so suche man ihre Prinzipien in der christlichen Moral, die positive Organisation in der Theorie des Kirchenregimentes, die pastorale Anwendung in der gebundenen Seelsorge. Nun sollte aber allerdings dieses Moment eine richterliche Thätigkeit sein, die dem Seelsorger weniger als der ganzen Gemeinde oder aber deren regierenden Organen eignet. Eine Dreiteilung des Kirchendienstes vollzieht sich ihm danach, ob die Gemeinde als Ganzes, oder nach ihren einzelnen Gliedern oder aber als stets sich erneuernde und verändernde Gemeinschaft der klerikalen Einwirkung unterstellt ist. Indem dann jedes hieraus resultirende Gebiet wieder nach den Gesichtspunkten des Gebundenen und Freien getrennt wird, ergibt sich folgende Einteilung:

I. Theorie des *Kirchenregimentes* (der konstituirenden Thätigkeiten der Organisation, Verfassung, Gesetzgebung, Jurisdiction).

II. Theorie des *Kirchendienstes* (der klerikalen Thätigkeit). 1) Theorie des *Kultus;* a. Liturgik, b. Homiletik. 2) *Pastoraltheologie* oder Seelsorge; a. pfarramtliche; b. freie. 3) *Halieutik* oder Theorie der gewinnenden Thätigkeit; a. Katechetik, b. Theorie des Missionswesens.

---

[1]) Homiletik, § 10.
[2]) Homiletik, § 18, 4.

Nicht zu übersehen ist allerdings, dass Schweizer hernach in seiner Homiletik die Katechetik in eine engere und eine weitere trennt, sowie auch, dass er 1875 eine Lehre von der Seelsorge nicht unter dem Namen Pastoraltheologie veröffentlichte, der so viele Wandlungen durchgemacht hat, sondern unter dem Namen „Pastoraltheorie", und in derselben 1) eine aufsehend erkennende, 2) eine behandelnde Seelsorge und 3) eine mitwirkende pastorale Moral unterscheidet. Die freie Seelsorge wird dabei noch in untergeordneter Stellung erwähnt.

C. J. Nitzsch hat in gleicher Selbständigkeit und mit nicht geringerem Erfolg als Schweizer die Weiterbildung der damals noch so encyklopädischen Kundgebungen Schleiermachers über die praktische Theologie an die Hand genommen. Schon 1830 erschien[1]) sein Programm „Observationes ad theologiam practicam felicius excolendam." Es ist hier unnötig, auf eine nähere Erörterung der darin beobachteten Einteilung einzugehen, da Nitzsch selbst in der Folge teilweise davon abgegangen ist. Schweizer spricht sich noch in seiner 1848 erschienenen Homiletik[2]), kurz vor dem Erscheinen des ersten Bandes von Nitzsch's Praktischer Theologie also darüber aus: Nitzsch zerlegt die kirchlichen Thätigkeiten in mehr fundamentale und mehr konservative: in jene gehören Homiletik und Katechetik, zusammen christliche Didaktik, nebst der Liturgik; in diese hingegen Pädeutik (Seelsorge) und kirchliche Politik. Aber „stiften" und „erhalten" geben kein wahres Teilungsprincip. Ferner, warum soll homiletische und liturgische Thätigkeit mehr die Kirche begründen als sie erhalten? Warum Homiletik und Liturgik, welche doch zusammen den Cultus behandeln, durch die zwischeneingeschobene Katechetik getrennt werden? Warum Seelsorge und Kirchenregiment, das Speziellste und Allgemeinste, auf eine Seite zu stehen kommen? Dennoch hat Nitzsch die praktische Theologie in bedeutenden Punkten so entschieden gefördert, dass seine Organisirung der Wissenschaft nicht beurteilt werden kann, bis sie aus blossen wertvollen Andeutungen zur Ausführung fortgeschritten sein wird."

Diese Ausführung hat Nitzsch dann allerdings in eingehendster Weise mit seiner fünfbändigen Praktischen Theologie, deren erster Teil 1847 erschien, und die, nachdem bereits 1859 mit einer zweiten Auflage der schon erschienenen Bände begonnen worden, 1867 vollendet wurde. Das erste Buch gibt eine Theorie vom kirchlichen Leben, das er zunächst der Idee nach auffasst, dann davon, wie diese speziell als evangelisch-kirchliches Leben geschichtlich bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt sich verwirklichte. Auf solcher, zwar recht gut

[1]) Bonn.
[2]) § 9, 3.

fundamentirten, teilweis aber auch recht breiten Basis, wie Idee und Geschichte sie gleicherweise bedingen, baut nun Nitzsch seine praktisch-theologischen Disciplinen auf. Es ist seither Sitte geworden, jeweilen der Construktion der praktischen Theologie zu ihren einzelnen Teilen eine solche Principienlehre vorauszuschicken. Ganz und voll wird bei Nitzsch die Gemeinde als solche zum Subjekt des kirchlichen Handelns gemacht. Kirchenregiment und Kirchendienst bedingen einen qualitativen, nicht bloss, wie Schleiermacher lehrt, einen quantitativen Unterschied. Nitzsch führt hiefür, sachlich zumteil mit seinem frühern Programm übereinstimmend, die verständlichere Unterscheidung von Thätigkeiten ein, die auf „Erbauung" der Gemeinde und solche, die auf „Ordnung" derselben gerichtet sind. Wiewohl er nun aber diese beiden Arten einander koordinirt, folgen die ordnenden Tätigkeiten dennoch nicht bloss zufällig nach. Nitzsch lässt dieselben umgekehrt wie Schweizer den „kirchendienstlichen" folgen.[1]) Denn jene sind ihm doch nur mittelbares kirchliches Handeln, während diese das unmittelbare Verfahren darstellen. Schweizer kommt, wie oben bemerkt, über diese Klippe weg, indem er zwar das Kirchenregiment vorausgehen lässt, aber dasselbe nur als eine andere Betrachtungsweise der nämlichen Materie fasst, die auch unter dem Gesichtspunkt des Kirchendienstes wieder in Frage kommt, und indem er ausdrücklich betont, dass es sich im Kirchenregiment nach protestantischer Auffassung eigentlich um eine nichtklerikalische Tätigkeit handelt und auch der Kleriker hieran nicht als solcher betätigt sei.[2]) Auch Nitzsch lässt die Organisirung der Kirche in der Aufstellung eines positiven Klerus ihren nächsten, aber nicht ihren obersten Zweck erreichen, wie Schweizer lehrt, bei dem es wirklich manchmal den Anschein gewinnt, als hätte die Gemeinschaft nach Aufstellung dieses clerus positivus sich vollständig erschöpft und nun zur weitern Organisirung der Kirche und durch sie des Reiches Gottes nichts weiter beizutragen. Nitzsch verbleibt dabei, wie früher in seinem Programm, so auch jetzt, Homiletik und Katechetik als Dienst am Wort zusammenzuordnen, weil es protestantischer sei, von der Lehrtätigkeit auszugehen. Damit wird aber in fataler Weise der vorwiegend kultische Charakter der Predigt in Frage gestellt, in dem Katechetik und Liturgik von einander getrennt werden. So kommt Nitzsch dazu, nachdem er in seinem ersten Band die *wissenschaftliche Substruktion des Ganzen* gegeben, in seinem zweiten Band das *Kunstverfahren* der einzelnen Teile aufzubauen und dasselbe zu gliedern in 1) „unmittelbar auf *Erbauung* der Gemeinde gerichtetete Tätigkeiten, a) die Lehre vom Dienst

[1]) Nitzsch, Prakt. Theol. 2. A. I. S. 123 ff.
[2]) Schweizer, Vorwort zur Homiletik.

am Worte (Homiletik und Katechetik) b) von der kirchlichen Feier (Liturgik) c) von der eigentümlichen Seelenpflege 2) von der *ordnenden* Tätigkeit (Die evangl. Kirchenordnung.)

Weniger wichtige Erscheinungen auf dem Gebiete begrifflicher Definirung und Einteilung der praktischen Theologie übergehend, wenden wir uns *G. von Zezschwitz* zu, welcher in seinem „System der praktischen Theologie, Paragraphen für akademische Vorlesungen" aus dem Jahr 1876 und anderseits in seiner „Einleitung in die praktische Theologie" (vierter Band des Zöckler'schen Handbuchs, 2. Aufl. 1885) sich mit dieser Materie auseinandersetzt. Wir halten uns vorwiegend an die letztere Publikation als die neuere Kundgebung.

Nach Zezschwitz betrifft die Aufgabe der praktischen Theologie „die Theorie von der fortgehenden Verwirklichung der Kirche in der Welt nach Maassgabe der Wesensidee der Kirche und nach dem Ideal der original ersten Verwirklichung derselben in der Welt für das Ziel der vollendeten Erscheinung des Reiches Gottes."[1]) Nachdem sie die frühere einseitige Fassung, eine blosse Amtstechnik zu sein, überwunden hat, droht ihr nun der Schein, als ob unter dem Begriff der „Auswirkung der Kirche in der Welt" sich alles einfassen lasse, auch was herkömmlich zur historischen und systematischen Theologie ressortirt. Dem ist aber nicht so. Die praktische Theologie hat ihr bestimmtes Sondergebiet, handelt es sich doch bei der fortgehenden Verwirklichung der Kirche um solche Ordnungen und Formen des Lebens, die aus einer besondern göttlichen Stiftung in ihrer ersten originalen Erscheinung historisch herstammen. Aus einem göttlichen Lebensprincip heraus, das der Kirche ureigen zukommt, entfalten sich organisch diese ihre Lebensformen. Christus habe sie seiner Kirche vor allem mit den Gnadenmitteln angestiftet, und die Explikation des von ihnen ausfliessenden Kirchenlebens erweise sich weiter schöpferisch in Kultusformen. Eine Art *Principienlehre* muss vorausgehen, in welcher von dem allen Einzelthätigkeiten gemeinsamen Lebensboden und Entwickelungsgesetzen die Rede ist und die auf dem Entwickelungswege herausgetretenen geschichtlichen Typen der Auswirkungsweise zu prüfen sind. Zwar entlehnt die praktische Theologie diese Voraussetzungen wohl auch der systematischen Theologie. Wenn es aber bei der Dogmatik z. B. sich nur um den Begriff handelt, um die Zusammenhänge mit dem Bewusstsein von der Gesammtidee des Christentums, so sind für die praktische Theologie z. B. Kirche, Gnadenmittel u. drgl. Thatsächlichkeiten des Lebens, die gegebene Basis der darausfliessenden kirchlichen Bethätigung. Dennoch ist nirgends theologisch exegetische oder historische Operation der praktischen Theologie selbsteigenes Ge-

[1]) Zöckler's Handb. S. 11.

schäft, sondern sie nimmt nur zu den von dorther übernommenen Voraussetzungen Stellung, um von denselben aus ihrer eignen Aufgabe, der Weiterauswirkung der Kirche in Lebensformen und Thätigkeiten gerecht zu werden. Von Schleiermacher angeregt, durch v. Hofmann in seiner 1880 herausgekommenen Encyklopädie näher ausgeführt und durch Nitzsch ebenfalls beiläufig besprochen, erweckt die Frage nach „der theologischen Funktion" Interesse. Eigentlich handle es sich nämlich auch in der praktischen Theologie nicht bloss um eine Summe von Kunstregeln, sondern auch hier um eine einheitliche Disciplin — so mannigfach in sich gegliedert, als die kirchlichen Thätigkeiten unter sich gegliedert sind. Indem aber der Theologe das eigentliche Subjekt des Handelns ist, wird nicht nur alles zu den äussern „Pfarramtsgeschäften" Gehörige, sondern auch die Diakonie und das Kirchenrecht aus der praktischen Theologie raus, hingegen Apologetik und Polemik, sowie Beratung oder Buleutik ihr zugewiesen. Die Fortbildung des Theologen, der „akademische Theologe" werde zum Gegenstand der praktischen Theologie. Aber diese Disciplinen können als *Wesensthätigkeiten* der Kirche nicht in Frage kommen. Diese sind in erster Linie durch Kultus mit Predigt, Katechumenat und Lehre, Seelsorge mit Disciplin umschrieben. Hiezu gesellt sich die kirchenregimentlich verfassende Sphäre und bis auf die neueste Zeit am meisten beanstandet die missionarische. Für die innere Mission finde sich unter den Wesenstätigkeiten der Kirche kein eigener Platz vor. In irgend einem Nebenkapitel sei von ihr als einer *ausserordentlich* veranlassten Aktualität der Kirche zu sprechen. — Schlimmes Kriterium für ein solches System, sagen wir, wenn es für eine Disciplin, die schon so viel von sich reden macht und immer wichtiger sich gestalten wird, keinen Platz findet. Damit wäre es also der christlichen Gemeinde für ein- und allemal benommen, in stets vollkommenerer Selbstauswirkung neue Thätigkeiten aus sich herauszustellen. Wenn die Einteilung der praktischen Theologie gerade vor einer Disciplin Halt machen muss, die so recht eine Lebensäusserung der Gemeinde selbst ist, dann ist sie kaum auf dem rechten Weg.

Bei Feststellung der Wesensthätigkeiten der Kirche nun ergibt sich vor Allem die *Missionsthätigkeit* derselben. In Mat. 24, 14 und 28, 19. 20 finde sich der bezügliche Befehl Christi. An letzter Stelle und entsprechend in Mk. 16, 15 steht der Befehl, die durch Missionsthätigkeit Gewonnenen taufend und lehrend für die volle Kirchengemeinschaft zu bereiten, die Veranstaltung eines „Katechumentes" zur Erfüllung des *μαθητεύειν* (Mat. 28, 19) An die missionare *Einladung* reiht sich so die katechetische *Einführung* an. Von einer Trennung nach Homiletik und Liturgik will Zezschwitz nichts wissen, er redet allgemein

von einer „kultischen" Wesensfunktion.[1]) Dieser dient das h. Abend- als centraler Sammelpunkt. Es setzt höhere Reife voraus (I. Cor. 11, 28) und schliesst die durch solche sakramentale Handlung Gesammelten nach aussen hin in einem eignen Kultusleben ab. Nicht das κατηχεῖν mit seiner Lehrabzweckung, sondern das ὁμιλεῖν als ein Wortaustausch zur Selbsterbauung charakterisirt diese Gemeinschaft. Was sonst in der Liturgik allgemein zusammengefasst wird, will Zezschwitz ganz anders verteilen. Taufe und Confirmation rechnet er zur katechetischen Thätigkeit, Abendmal und Ordination zur kultischen auf Kommunionstufe, und neben der Beichte die Benediktionshandlungen der Trauung und der Bestattung zur Seelsorge. Es sei doch ganz verkehrt, wenn, wie es bei *Otto* geschieht, zwischen sakramentalen und sakrifiziellen resp. benedizirenden Handlungen gar kein, dagegen zwischen „Weihungen" und „Segnungen" ein durchaus unmotivirter Unterschied gemacht sei, und unter der erstern Rubrik, wie es sich eigentlich nur nach römischem Kirchenbegriff rechtfertige, Taufe und Confirmation auf gleiche Linie gestellt werden.

Sind die genannten Lebensfunktionen fundamentalen Charakters und lasse sich bei ihnen ein göttlich kausaler Zusammenhang nachweisen, sei das bei den folgenden Funktionen weniger oder gar nicht der Fall. Gar nicht bei Verfassung und Kirchenregiment, bei welchen eine höhere Beziehung auf das ewige Seelenheil der Einzelnen schwer herzustellen wäre, weit eher bei der seelsorgerlichen Thätigkeit, für welche sich doch noch (Joh. 21, 15 ff.) ein Hirtenauftrag des Herrn beibringen lasse, weshalb *Zezschwitz* dieser Disciplin den Namen *„Poimenik"* beilegt. Indem aber „Seelenversorgung" auch anderweitig, so bei der Gnadenmittelausteilung statthat, ferner beim ποιμαίνειν Leitung und Schutz der Heerde mitinbegriffen ist, ergeben sich gewisse Grenzstreitigkeiten zwischen dem kultischen und seelsorgerlichen Gebiet einerseits und dem kybernetischen und seelsorgerlichen anderseits. Der Streit wird dadurch nicht erledigt, dass man mit *Köster* neben dem kultischen Wirken auf das Ganze der Gemeinde die Wirkung auf die Einzelnen als das spezifisch seelsorgerliche bezeichnet, oder mit *Schleiermacher* letztere Tätigkeit sich auf die „Zurückbleibenden" beziehen lässt. Nach Vorgang von *Liebner* wird die Parole vielmehr sein müssen: „Beim Entlassen hinausbegleiten!", so dass die Poimenik sich alsdann zu einem Hinausbegleiten aus dem Kultusleben auf den Boden des bürgerlichen gestaltete, nicht nur in seelsorgerlicher Wirkung auf den Einzelnen, sondern in höherer Weihe der bürgerlich menschlichen Ordnungen. Natürlich wird sie über alle Weihe der innerirdisch bürgerlichen und natürlichen Verhältnisse hinaus die ewige

[1]) a. a. O. S. 23.

Seligkeit ihrer Pflegebefohlenen im Auge behalten müssen. Recht beschwerlich macht es sich nun aber, wenn Zezschwitz auch die *verfassende* Tätigkeit als eine Wesensfunktion der Kirche darstellen will. Wie beim einzelnen Christen über das Maass der Rechtfertigung das der Heiligung entscheidet, so tritt zu allem kultusmässigen und kultusäusserlichen Handeln noch die Verklärung des natürlichen im christlichen Gemeinschaftsleben hinzu, bewirkt durch die spezifisch christliche Form der *Verfassung* und des *Kirchenregiments,* im Unterschied von aller bloss menschlich bürgerlichen Art des Staatslebens. Aus der Apostelzeit ist keine bestimmte Verfassungsform, wohl aber die Thatsache zu entnehmen, dass alles in der Gemeinde nach schicklicher Ordnung zugehe. Am Besten wird dann zwischen *Gemeinde-* und *Kirchen-Verfassung* geschieden. Jene beschliesst Ordnungen, die für den Wesensbestand der „Gemeinde" der Gläubigen und ihr Heils- wie Kultusleben unerlässig und daher mit den Gnadenmitteln von selbst gesetzt sind. Diese bezieht sich auf den Dienst des Aufsehens, der kirchlichen Leitung, wie auf die sociale Wirkung der brüderlichen κοινωνία, auf die Verwaltung des äussern Organismus der Kirche. Diese Kirchenverfassung wird auch passend κυβέρνησις, *Kirchenleitung* genannt. Was specifisch *kirchenrechtliche* Bedeutung hat, darf der Jurisprudenz zugewiesen werden. Indem die Gemeinde in den zu konfessionellen Unterschieden führenden Bekenntnisse u. s. w. aus dem Verborgenen in die Erscheinung tritt, alledem aber eine kirchenrechtliche Seite anhaftet, wird die im Glaubensleben enthaltene Idealrichtung auch auf ihre Erscheinung sich übertragen. Und wenn so das Verfassende der Wahrung des der Kirche wesentlichen Innenlebens dient, helfe es anderseits in den sozialen Momenten das innerste und originalste Wesen derselben zu wachsender Erscheinung vor der Welt bringen.

Mit dieser Entwickelung will Zezschwitz zugleich die Reihenfolge der einzelnen Disciplinen festgestellt wissen. Im System selbst genüge es, die Homiletik und die Katechetik als Wesensfunktionen begründet zu haben. Eingehende Anleitung aber zur Kunstübung der geistlichen Rede und eines methodisch katechetischen Verfahrens zu geben, sei Sache besonderer technischer Disciplinen. Bei dieser Doppelspurigkeit, für welche Zezschwitz Palmer als seinen Vorgänger aufführen kann, drängt sich allerdings die Frage auf, wie denn Homiletik und Katechetik noch zu einem einheitlichen Ausbau gelangen können, wenn mangels eines principiellen Teils, der eben doch nun vorweggenommen ist, nicht jedes Detail sich wiederum auf die Grundlagen der ganzen Disciplin zurückbeziehen lässt. Denn das ist doch in organischer Weise nicht mehr möglich, sobald der principielle Teil im System, das übrige in der besonders bearbeiteten Technik gesucht werden muss.

Durch Zezschwitz's Deduktionen sich hindurchzuarbeiten, ist keine leichte Sache. Es fehlt durchweg an einfachen bündigen Definitionen. Dennoch ist es mehr als ein überfeines Systematisiren. Viele neue Gesichtspunkte in Bezug auf Inhalt und Umfang der einzelnen Disciplinen sind reiflicher Ueberlegung wert. Dass nicht für alle von ihm aufgezählten Wesensfunktionen sich gleich leicht und folgerichtig der Schriftbeweis erbringen lässt, hat diese einfache Darstellung seiner Entwickelung selbstredend gezeigt. Die verfassende Sphäre drückt sich trotz der ihr zuteil gewordenen Idealisirung so ziemlich verschämt noch am Schluss in das System hinein. Hingegen ist über die seelsorgerliche Aufgabe und was zu ihr gehört, manch' triftiges gesagt und die Zusammenfassung des kultischen Gebietes nicht ungeschickt. Wir werden in der Folge noch mehrfach Gelegenheit finden, auf Zezschwitz zurückzukommen. (Fortsetzung folgt.)

Die Composition der Bergpredigt Matth. Cap. 5—7.

Von *A. Frikart,* Pfarrer in Seeberg, Ct. Bern.

II.

Das sechste Kapitel nach Matthäus.

Von hier an verschwindet in unserer Rede jede bisherige wörtliche Beziehung auf den mosaischen Dekalog, sowie die bisherige Form des Gegensatzes, in welchen sich unser Redner zu den altjüdischen Gesetzeserklärern gestellt hatte; und auch in Rücksicht auf ihren Inhalt scheint ihr jeder Hinweis auf das alttestamentliche Sittengesetz zu fehlen, insofern dieses seinem Wortlaut nach von ganz anderen Dingen spricht, als unsere Rede, so dass man sich mit Recht fragen kann, als was man sie denn eigentlich betrachten müsse, und wie sie sich in ihrem weitern Verlauf zum bisher unverkennbar so sehr berücksichtigten mosaischen Dekalog verhalte? Diese Frage hat bis heute durchaus nicht eine allgemein befriedigende und übereinstimmende Antwort gefunden, man stand ihr bisher ratlos gegenüber, erkannte im fernern Inhalt unserer Rede nur zufällig und zusammenhangslos aneinandergereihte Aussprüche Jesu aus den verschiedensten Zeiten seines Lebens, und es ist daher die Lösung dieser Frage um so mehr an Jeden, der sich darum interessirt, als eine unabweisbare Forderung gestellt, als man sich doch nothwendig über solche wichtige Hauptbestandtheile der Lehre Jesu klar sein und geeinigt haben

sollte, und als einem ein richtiges Verständniss der ganzen Rede ohne einen tiefern und richtigen Einblick in ihren innern Zusammenhang rein unmöglich ist. Allerdings fehlt ihr von hier an oberflächlich betrachtet jede Beziehung auf den mosaischen Dekalog nach Form und Inhalt, allein es scheint nur so. Ist denn, was zunächst die *Form* betrifft, der Gegensatz zwischen den „Ihr" d. h. seinen auf seinem Standpunkt stehenden, ihn billigenden Zuhörern, und den „Heuchlern," der sich immer so emphatisch wiederholt, ein zufälliger, schwächerer, weniger nachdrücklicher, als derjenige der „Alten" und des „Ich aber" im vorigen Kapitel? Das „in Schulen und auf den Gassen seine Almosen vor sich her posaunen lassen" gegenüber „dem Almosen im Verborgenen," dem „nicht wissen lassen die linke Hand, was die rechte thut," ferner „das gerne stehen und beten in den Schulen und an den Gassenecken" gegenüber „dem gehen in dein Kämmerlein und die Thüre zuschliessen," das „gedankenlose Plappern auf den Gassen, wie die Heiden, die viele Worte machen", gegenüber „dem Wissen des Vaters im Verborgenen, was Ihr bedürfet, ehe denn ihr ihn bittet," endlich „das sauer sehen beim Fasten, wie die Heuchler und verstellen ihrer Angesichter" gegenüber „dem salben sein Haupt und waschen sein Angesicht", auch das alle Gegner in Bausch und Bogen zusammenfassende „sie haben ihren Lohn dahin" neben dem sich an jeden Einzelnen der Seinen wendende „Du aber," „der Vater wird Dir's vergelten öffentlich," das Alles sind deutliche Beweise, dass unsere fernere Rede von ihrem polemischen Charakter nichts verloren hat, dass sie ihre bisherige Absicht nicht verbirgt, eher noch entschiedener verfolgt, und auf's gleiche Ziel lossteuert, wie bisher, nämlich die altjüdische Auslegungsweise des mosaischen Dekaloges energisch zu bekämpfen, und die neue christliche an deren Stelle bleibend zu setzen, sowie die laxe, lieblose und oberflächliche Sittenpraxis der Pharisäer und Schriftgelehrten gegen die den ganzen Menschen beanspruchende, die höchste Liebe erfordernde christliche zu vertauschen.

Welches ist nun aber der *Inhalt* unseres Kapitels, und steht derselbe mit seiner bestimmten Forderuug nicht in unmittelbarer Beziehung zum mosaischen Dekalog auch ohne wörtlichen Hinweis auf denselben? Die Warnung in Vs. 1, unser Almosen nicht zu geben vor den Leuten, um von ihnen gesehen zu werden, wir hätten sonst unseren Lohn beim Vater im Himmel dahin, kann sich nicht auf den ganzen Umfang der Pflichten beziehen, welche uns Gott zu erfüllen auferlegt, sondern lediglich nur auf die Absicht unserer Pflichterfüllung, dabei etwas für uns zu erhaschen, was nur Gott gehört, etwas für uns zu erwarten, was nur ihm zukommen soll, die Ehre und der Erfolg unserer Sittlichkeit, die er nicht belohnen kann, wenn sie nicht

um seinetwillen geschieht. Diese Warnung kehrt immer wieder, erstreckt sich in ihrer Art durch das ganze Kapitel, und kann also füglich als das Thema zu demselben betrachtet werden. Es wird also nachdrücklich mit Wehmuth und Entrüstung Klage darüber geführt, dass man eigennützig und selbstsüchtig für sich allein beanspruchen kann, was man doch selbstverständlich dem himmlischen Vater schuldet, ihm also entzieht, was nur ihm gehört. Matth. 5,16; Luc. 17,10. Warum aber für sich nehmen, was Gott gehört, wenn doch Geben seliger ist, denn Nehmen; Acta 20,35. Gebet euch Gott in eueren Almosen und Werken für die Geringsten, denn was ihr diesen thut, habt ihr ihm gethan, in euren Worten, indem ihr für sie betet, in euern Gedanken, indem ihr trauert wegen der an Gott und euern Nächsten begangenen Sünden, d. h. indem ihr fastet, wie man einzig fasten soll. Entführt ihm nicht im Streben nach irdischen Schätzen eure Seelen, seine Ebenbilder, und, wenn ihr solche doch nicht verlangt oder wieder verliert, entführt sie ihm nicht durch thörichte, heidnische Sorgen, die nur eure Gottentfremdung bezeugen, sondern gebt euch bleibend ihm im Trachten nach seinem Reich, so wird euch Alles, wessen ihr bedürfet, gegeben sein. Mit welcher anderen Forderung des mosaischen Dekaloges aber stände diese Klage in innigerem Zusammenhang, als mit seinem *achten* Gebot „Du sollst nicht stehlen," und damit, wie unser sechstes Kapitel nach Matthäus eine gründliche, urchristliche Auslegung dieses achten Gebotes des mosaischen Dekaloges sein kann? Warum gibt uns aber unser Redner diesen Gedanken nicht in der bisherigen leichtern Form: Ihr wisst, dass zu den Alten gesagt ist „Du sollst nicht stehlen"; ich aber sage euch"? Die Gründe, die ihn zur Vermeidung dieser Worte bewogen, weisen uns auf den grossartigen, neuen Gesichtspunkt hin, von welchem aus er den ganzen Umfang der göttlichen Forderungen auf diesem Gebiet christlicher Sittlichkeit betrachtet. In der bisherigen Kürze konnte dieses so viel verlangende Gebot nicht abgethan werden. Man kann nicht nur die Menschen um irdische Güter bestehlen, sondern auch Gott in unseren Nebenmenschen um himmlische, und wie eitel ist nicht dieses Unterfangen! Ja, man kann nicht nur Gott und Menschen bestehlen, sondern auch unserere eigene Seele, wenn wir sie Lebenszielen zuführen, die sie Gott entfremden, und ihr ihren inneren Frieden rauben.

Wie kommt nun unser Redner auf diesen Gesichtspunkt? Das alte Testament hatte durch seine zwei „vornehmsten" Sittengebote Deut. 6,5 die Liebe zu Gott, und Lev. 19,18 die Liebe zum Nächsten, die ganze Sittenlehre in zwei grosse Gebiete getheilt, und durch die Gleichstellung beider, „das andere ist ihm gleich," Marc. 12,31, die Meinung gebildet, es könnte das Eine für das Andere gelten, hätte

man das Eine erfüllt, so wäre es mit demselben auch das Andere. Dabei wurde das Gebot der Liebe zu Gott allmälig völlig übersehen: "denn wie kann man den lieben, den man nicht sieht, wenn man den nicht liebt, den man sieht." 1. Joh. 4,20, und es blieb gänzlich unfassbar und unverstanden, weil das Objekt der Liebe, Gott selbst, zu hoch, zu unnahbar, zu unbegreiflich war. Dieser Auffassung will nun unser Redner in unserem Kapitel Matth. VI entschieden widersprechen, nicht etwa, weil er die obige Eintheilung der ganzen Sittenlehre in Gottes- und Nächstenliebe für absolut unrichtig hält, wohl aber doch für praktisch sehr bedenklich, ja sogar gefährlich. Darum seine Auffassung: Die ganze Sittlichkeit, wie jedes menschliche Handeln, zerlegt sich hinsichtlich der Person, an der sie sich vollzieht, in zwei Gebiete. Wir handeln entweder für Andere, oder für uns selbst. Diess sind immer die beiden Ziele unserer Thätigkeit d. h. in jeder Handlung entweder das eine oder das andere. Beide Ziele sollten sich aber in jedem Falle in einem einigen, nämlich in Gott, der über den Menschen steht, und es ist ohne dieses höchste Ziel unsere Sittlichkeit immer werthlos. Unsere Nächsten- und Selbstliebe soll also nicht nur aus Weltklugheit geschehen nach dem Grundsatz: „Thue recht und scheue Niemand," sondern sie soll jeweilen nur eine besondere Form der Liebe zu Gott sein, weil ohne diese Quelle sie jedes Mal sicher in verwerfliche Selbstsucht, der Wurzel jeder Sünde, ausartet; denn Gott ist der Herr, von ihm geht Alles aus, in ihn kehrt Alles zurück, ohne ihn können wir nichts thun. Demgemäss zerfällt unser Kapitel, wie immer anerkannt worden, in zwei Theile, nämlich der erste Theil: Vs. 2—18 *die Liebe zum Nächsten* als besondere Form der Liebe zu Gott und zwar a) nach ihren Werken Vs. 2—4 als Almosen für den Nächsten, b) nach ihren Worten Vs. 5—15 als Gebete für sein Wohl, c) nach ihren Gesinnungen Vs. 16—18 als tieftrauerndes Fasten um der gegen ihn begangenen Sünden willen. Der zweite Theil: Vs. 19—34 *die Liebe zu sich selbst* auch wieder als besondere Form der Liebe zu Gott und zwar a) Vs. 19—24 wie sie sich bethätigt als ein Schätze Sammeln, b) Vs. 25—34 wie sie sehr leidet ob der Sorge um ihre Lebensbedürfnisse. Die Warnung davor geht Vs. 33 und 34 in die Mahnung, wie sie schon in Vs. 1 verborgen liegt, vor Allem das Göttliche zu suchen, worin uns alle andere Nothdurft gegeben werde, und wodurch der ganze Gedankenkreis des Kapitels schön abgeschlossen wird, welcher Zusammenhang nun des Nähern nachzuweisen ist.

Der erste Theil Matth. VI, Vs. 1—18.

Vs. 1 enthält das Thema des ganzen Kapitels. Die δικαιοσύνη kann nur der dem göttlichen Willen adaequate sittliche Zustand

des Menschen sein, wie er sich aus dem Alten Testament ergibt Deut. 27,26. als ein ἐμμένειν ἐν πᾶσιν τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου ποιῆσαι αὐτούς, also die thatsächliche Erfüllung aller Forderungen des Sittengesetzes im Sinne Gottes, wie Paulus sagt, die δικαιοσύνη θεοῦ. Der Singular drückt den Gesammtzustand der ganzen Sittlichkeit aus, hebt also nicht die Menge der einzelnen Sittengebote hervor, deren Gültigkeit nicht angezweifelt wird. *Der* Gedanke soll betont werden, dass man es beim Erwerb dieser δικαιοσύνη nicht darauf anlege, den Ruhm dafür bei den Menschen nachzusuchen, weil sie in diesem Fall nie richtig erfüllt würde, ja sogar unterbliebe, wenn sie nicht wahrgenommen würde. Ihr Beweggrund soll nicht Menschenruhm aus Ehrgeiz sein, sondern die Ehre Gottes und das Wohl der Menschen, weil in unserer Sittlichkeit die Rücksicht auf Gott nie fehlen darf, sie hörte sonst auf, solche zu sein. Wenn es nun schon von selbst im Begriff der δικαιοσύνη liegt, hier eher die Erfüllung unserer Pflichten gegen den Nächsten zu sein, so wird diese Beziehung Vs. 2 besonders hervorgehoben durch den neuen Ausdruck für denselben Begriff, womit auch die Absicht angegeben wird, in der diese Pflichterfüllung gegen den Nächsten zu geschehen hat. Sie soll erbarmende Liebe sein Matth. 5,7 ἐλεημοσύνη, von ἐλεεῖν τινά τινος, von Luther mit dem etymologisch unmittelbar davon abgeleiteten Almosen übersetzt, aber eben nicht in dem ausschliesslichen Sinn als Gabe der Wohlthätigkeit, sondern als Liebeswerk, überhaupt wie es die jeweilige Noth des Nächsten erheischt, und wodurch etwas in die positive Erfüllung des achten Gebotes gelegt wird, was man sonst gar nicht darin sucht.

Demnach redet nun a) Vs. 2—4 von solchen *Liebes-Werken an dem Nächsten*, wie wir sie gleichzeitig auch Gott erweisen Matth. 25,40 und 45. Von hier an führt der Redner sein obiges Thema aus jeweilen in Parallel-Gliedern, von denen das erste das Verbot enthält, also gegen seine Gegner gerichtet ist, dessen Vollzug die günstigste Erwartung des Sünders von seinem Thun vereitle: er hat seinen Lohn dahin: hierauf bespricht das zweite Glied das entsprechende Gebot für seine Jünger, bei dessen Erfüllung man gar nicht an einen entsprechenden Lohn zu denken brauche, Gott im Verborgnen sorge schon dafür, gebe nach seinem Gutfinden das Gedeihen, lege den Lohn in die edle That. So ist das dem Vs. 2 entsprechende Parallelglied enthalten in Vs. 3 und 4. Heilig und süss soll uns nun die Pflicht sein, Gott und dem Nächsten unsere Liebe zu bezeugen und so uns Alle in einige Seelengemeinschaft zu führen. Aber entweiht wird dieses Heiligthum, zertreten die Perle unserer kleinsten, scheinbar geringsten Liebesthat, wenn wir sie durch Worte oder Geberden in ruhmsüchtiger, eigennütziger, den Nächsten erniedrigender, also tief ver-

letzender Absicht vor Unbetheiligten zur Schau tragen, weil diese Werke dann nicht mehr Liebe, Erbarmen, Gerechtigkeit sind, wohl aber Schändungen Gottes, des Nächsten und, man bedenke es wohl, unser selbst. Darum zur Verhütung hievon diese treffenden Bilder, unmittelbar dem Volksleben, der Volkssprache entnommen, also wohl echte Worte Jesu. Nichts steht mit dem Edelsinn reiner, selbstloser, werkthätiger Nächstenliebe, eben so sehr auch mit der Wirkung solcher in den Herzen ihrer Vollzieher und Empfänger in schreienderem Widerspruch, als dieser widerliche Eigendünkel, der hochmüthige Ehrgeiz einer solchen von Jesu getadelten Heuchelei. Ihr Lohn, den sie erwartet, bleibt sicher aus, was sie aber darbietet, ist der abschreckende Einblick in eine erbärmliche Seele.

In noch höherem Grade ist diess der Fall b) Vs. 5—15 *beim Gebet,* also der Liebe zum Nächsten in Worten der Fürbitte. Da ist Heuchelei begreiflicherweise noch viel weniger am Platz, weil sie unmittelbar Gott dem Herrn gegenüber geschieht, der als der Allwissende nicht getäuscht werden kann, weil das Gebet, als Sprache mit dem Wahrhaftigen und Heiligen selbst, ebenso wahr und recht zu sein vorausgesetzt, was die Heuchelei nie ist. Da wird sie zur bewussten, absichtlichen Gotteslästerung. In diesem Abschnitt Vs. 5—15 haben wir zwei Parallelglieder. Das erste Vs. 5 und 6 spricht von der Innerlichkeit, der Inbrunst des Gebetes, von der Abschliessung des Betenden von der Welt, und zwar Vs. 5 negativ, was man nicht thun soll, und wenn doch, dann sicher umsonst. Vs. 6 enthält das positive Parallelglied mit der schönen Verheissung einer befriedigenden Gebetserhörung. Das zweite Gliederpaar enthält Vs. 7—13, das erste Glied desselben, die negative, Vs. 7 und 8 verlangt die schlichte, ungekünstelte, Jedem mögliche Einfachheit des Gebetes, dann könne es auch erst ernstgemeint und wahrhaft sein, das zweite Glied, das positive Vs. 9—13 gibt im „Unser Vater" ein Beispiel und Muster, wie diese Einfachheit gemeint sei, und führt also von den Eigenschaften, der Form des Gebetes auf dessen Inhalt. *Vs. 5.* Der Plural προσεύχησθε mag an das gemeinschaftliche, öffentliche Gebet, oder an die allgemeine Gewohnheit, so heuchlerisch zu beten, erinnern. Die zahlreiche Menge der Mitbetenden ist für den einzelnen Beter immer störend, die Warnung vor der Heuchelei also immer gerechtfertigt. Es wird hier mit Recht das unnatürliche, nach Menschenlob haschende zur Schau Tragen des Gebetes getadelt, das als Sprache mit dem Unsichtbaren der Aussenwelt nothwendig sich gänzlich entziehen soll, und damit die *Inbrunst des Gebetes,* die völlige Hingabe der Seele an Gott allein verlangt. Darum wendet er sich in Vers 6 mit dem Singular προσεύχῃ an den Einzelnen unter den Seinen, zum Privatgebet, das er in die abgeschlossenste Verborgenheit der innersten

Seele verweist. Warum es vor die Welt bringen, die wenig Verständniss und Interesse der ihr abgewandten Seele des Einzelnen hat? Es passt nicht für sie, nur für Gott allein, der es auch allein berücksichtigt. Vs. 7 und 8 bilden nun das negative Glied des zweiten Doppelgliedes dieses Abschnittes. Hat schon Matth. 5,37 mit dem *ναὶ ναί, οὒ οὔ* eine einfache, bündige Aussage und Versicherung unserer Gedanken im Privatgespräch als besten Beweis für seine Glaubwürdigkeit verlangt, so hier unsere Verse das Gleiche im Gebet. Wer breit, weitschweifig oder gar gedankenlos redet, ist sich nicht klar, redet nicht ernst und wahr. Wie dürfen aber diese Eigenschaften dem Gebet fehlen? Das Gebet im Geist und in der Wahrheit verlangt tiefgefühlte, ernste Gedanken in kürzester Form. Die Allwissenheit Gottes macht die *πολυλογία* unnöthig. Das Gebet muss einfach, wahr und ernstgemeint sein, um Erhörung zu finden. An diese Angabe der Eigenschaften eines richtigen Gebetes reiht sich als Beispiel und Muster für ein solches das positive Glied unsers Doppelgliedes Vs. 9—13, das als solches für die Seinen gesprochene „Unser Vater". Es wird hier nicht nöthig sein, den allgemein anerkannten Zusammenhang seiner Theile anzugeben, wichtiger ist der Nachweis seines christlichen Standpunktes im Gegensatz zum Dekalog. Stellt dieser in allen seinen Geboten dem „Ich" des Gesetzgebers, das „Du" des Menschen gegenüber, der das Gesetz erfüllen soll, so spricht es damit auf's Bestimmteste den Unterschied des Willens Beider aus, wie er noch in aller Schärfe besteht. Auf dem Standpunkt des Dekaloges ist der Wille Gottes noch nicht zum Grundsatz des Menschen geworden: erfüllt ihn der Mensch gleichwohl, so geschieht es nicht aus Liebe zu Gott, sondern nur aus Selbstsucht, aus Eigennutz, daher auch nur so lange, als der Mensch aus der Gesetzeserfüllung einen Gewinn für sich erwartet, sie hört aber sicher mit dieser Aussicht auf, weshalb die jüdische Gesetzeserfüllung in jeder Beziehung stets lückenhaft, weil liebeleer und ebenso sündhaft ist, wie die Selbstsucht, aus der sie fliesst. Im „Unser Vater" aber hat sich das „Ich" des Betenden mit dem „Du" Gottes geeinigt, indem der Betende den Willen Gottes zu dem seinigen, zu seinem Grundsatze gemacht, alles Interesse an seiner Erfüllung hat und Gott selbst um Kraft dafür bittet. Es ist die Liebe zu Gott, das Interesse an seinem Reich, das Wohl seiner Mitmenschen, die Sorge um sein eigenes Seelenheil, was Alles ihn beten heisst. Im Dekalog erscheint Gott überhaupt als strenger Herr, als starker Eiferer, hoch im fernen Himmel oben, der Betende dagegen als der niedere, furchterfüllte Knecht, der nicht bestehen mag vor Gottes Zorn; in unserm Gebet des Herrn aber als der liebreiche Vater aller seiner Menschenkinder, der will, dass Allen geholfen werde.

Die Verse 15 und 16 leiten vom Bisherigen auf's Folgende über. Sie knüpfen zunächst an Vs. 12, die fünfte Bitte des „Unser Vater" an, welche dadurch als die wichtigste hervorgehoben wird, indem sie die Bedingung angeben, unter welcher allein Gott uns unsere Sünden vergibt Darunter sind aber auch diejenigen gegen unsere Mitmenschen enthalten, für die wir auch sie um Verzeihung bitten sollen, was ohne Sündenerkenntniss, Sündenreue, Sündenschmerz von unserer Seite nicht möglich ist, wofür hinwiederum der passendste Ausdruck, das wichtigste Kennzeichen das *Fasten* ist, Mat. 9,15 ff., in welchem Sinne es hier Jesus allein gelten lässt, wenn er verlangt, man sollte von einem, der allen Grund zur Freude habe, nicht das Fasten als Zeichen der Trauer fordern, denn solche Gegensätze, so sich Widersprechendes gehöre nicht zusammen. Marc. 2,21 und 22. Das führt c) *Vs. 16—18 auf das Fasten, die Nächstenliebe als Gesinnung gegen unseren Nächsten.* Am meisten wendet sich unser Redner gegen die Kundgebung dieser Gesinnung nach aussen, die noch mehr als beim Almosen und Gebet eine Unnatur insofern sei, als dieses Fasten eine Trauer über unsere eigene Sünde gegen unsern Nächsten sei, also eine Anklage gegen uns selbst enthalte, mit welcher doch niemand im Ernst vor Unbeteiligte trete, die man eher sorgfältig zu verbergen suche. Die Grösse des wahrhaften Seelenschmerzes, sowie unserer heiligsten Gefühle verbergen wir natürlich Fremden, sie werden durch unpassende Mittheilungen nur entheiligt. Diese Verstellung ist keine Heuchelei, keine Lüge, sondern das sicherste Schutzmittel zur Pflege unseres heiligsten Seelenthums, das nie Unberufenen, Unwürdigen anvertraut werden kann. Auch hier wie oben entspricht in diesem Gliederpaar das negative, gegen seine Gegner gerichtete Glied Vs. 16, dem positiven, seinen Jüngern empfohlenen Vs. 17 und 18.

Wie der Dekalog auf seiner zweiten Tafel die Gebote der Nächstenliebe in drei Abschnitte getheilt, nämlich Gebot 6—8 in Werke, Gebot 9 in Worte, Gebot 10 in Gedanken oder Gesinnungen, so im ersten Theil unseres Kapitels auch unser Redner a) in Werke der Liebe Vs. 2—4, b) in Worte der Liebe Vs. 5—15 und c) in Gesinnungen der Liebe Vs. 16—18 und es folgt

Der *zweite Teil unseres Kapitels:* Von der Liebe zu sich selbst als Form der Liebe zu Gott und zwar a) in ihrer thätigen Aeusserung als Schätzesammeln Vs. 19—24 und b) in ihrer leidenden als Sorgen Vs. 25—34.

a) *Vs. 19—24.* Die Liebe zu sich selbst als eine von Gott befohlene, in ihrer thätigen Form.

Was in der Liebe zum Nächsten, das Liebeswerk, das Almosen Vs. 2 war, das ist in der Liebe zu sich selbst die Arbeit zu Gunsten

für sich selbst, der Selbsterwerb, das Gewinnen, das Sammeln, wie es im Trieb der Selbsterhaltung, in demjenigen nach einem angenehmen Lebensgenuss liegt. Beide fanden wir schon unmittelbar nebeneinander gestellt in Matth. 5, 6 und 7, wo das Sammeln für sich als ein Hungern und Dürsten bezeichnet wurde und voranstund, die Barmherzigkeit aber erst nachfolgte, weil wir diese als Gerechtigkeit und Billigkeit zuerst in uns selbst aufgenommen haben müssen, bevor wir sie als barmherziges Liebeswerk Andern spenden können, in unserm Kapitel aber die Auffassung herrscht, dass der Christ zuerst andern hilft, bevor er an sich selbst denkt und für sich sorgt. Arbeiten soll jeder, der arbeiten kann, es ist dem Gesunden ein Bedürfniss, und diese Pflicht ist unbedingt im achten Gebot des Dekaloges enthalten, inwieweit wir es gegen uns selbst erfüllen sollen. Der Zweck der Arbeit aber ist immer der Erwerb, das Sammeln der nöthigen Mittel zur Befriedigung unserer Lebensbedürfnisse, worin immer wir diese erkennen und erblicken mögen. Welches sind nun diese Bedürfnisse und die Mittel zu ihrer Befriedigung? Das führte unsern Redner auf den in der Lehre Jesu beständig vorkommenden Dualismus, wie er vom Grössten bis zum Kleinsten in Allem besteht, vom Ganzen des Weltalls bis zu seinem kleinsten Theile, nämlich Gott und Teufel, jenseits und diesseits, Himmel und Erde, Unsichtbares und Sichtbares, Ewiges und Vergängliches, Kraft und Stoff, Seele und Leib. Nach dem Attraktionsgesetz wendet sich Alles dem zu, was seines Wesens, seiner Natur ist, von welcher auch seine Bestimmung abhängt, und das Leben eines jeden Wesens ist der stille allmählige Gang nach seiner Bestimmung. Was nun der natürlichen Eigenthümlichkeit irgend eines Wesens entspricht, ihm zusagt und behagt, das wird dasselbe auch schätzen, lieben, darnach wird es streben; denn die Liebe strahlet, so lange sie lebt. So entsteht das, was hier unser Redner Schätze nennt, sie sind beiden Gebieten des Lebens, dem unsichtbaren und sichtbaren entnommen, und nach Schätzen aus beiden Gebieten streben bestimmte Wesen, je nachdem ihre Natur beschaffen, oder momentan angeregt ist. Der Mensch nun besteht aus Leib und Geist, beide sind nach Ursprung, Natur und Bestimmung einander geradezu entgegengesetzte Wesen oder Gebiete. Der Leib der Erde entnommen, strebt nach der Erde, der Geist dem Himmel entstammt, strebt nach seiner Heimat. Beide stehen in der innigsten Wechselwirkung zur Menschenseele und erzeugen durch ihre beständige Einwirkung auf diese in ihr einander geradezu entgegengesetzte Neigungen, gemäss welchen das, wornach sich so die Seele geneigt fühlt, ihr als Schätze, als hochzubewerthende Gegenstände erscheint, welche sie mit ihrer ganzen Kraft, wozu sie fähig ist, unausgesetzt erstrebt, bis sie sie besitzt. Die Neigung der Menschenseele, wie sie

die Einwirkung des Geistes auf sie erzeugt, heisst von ihrem Ursprung her benannt, in der Bibel selbst Geist τὸ πνεῦμα Matth. 26.41. Gal. 5, 17 und diejenige, wie sie der Leib in der Seele erzeugt, heisst das Fleisch, ἡ σάρξ, und die Bibel weiss uns viel von dem Kampf beider gegen einander zu erzählen. Röm. 7,14 ff. Im Nachweis dieser beiden Einwirkungen auf die Seele beklagt sich unser Redner auch hier negativ und positiv in Doppelgliedern.

(Schluss folgt.)

Programme

1. der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1889.

Die Direktoren fällten im vorigen Herbst ihr Urteil über zwei in deutscher Sprache aufgesetzte Beantwortungen der 1887 ausgeschriebenen Preisaufgaben. Die erste (Motto: Joh. 5,39) behandelte die Frage: „Welches ist der gegenwärtige Stand der synoptischen Frage?“ Die Arbeit zeigt Bekanntschaft mit der einschlägigen Literatur, warmes Interesse für das Leben Jesu u. a. m. Hingegen ist sie stilistisch und in der Methode durchaus ungenügend, so dass weder ein klares Bild des gegenwärtigen Standes dieser Frage geschaffen, noch irgendwie etwas dazu beigetragen wird, neue Wege zu ihrer Lösung zu finden. Es wird von einer Krönung dieser Arbeit Umgang genommen. Die zweite Abhandlung (Motto: ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ) worin „der gegenwärtige protestantische Kultus gezeichnet und gewürdigt werden soll“, genügt zwar leidlich dem ersten Teil der Aufgabe, diesen Cultus historisch darzustellen, gar nicht aber dem zweiten, ihn mit Rücksicht auf die religiösen Ansichten und Bedürfnisse unserer Zeit nach seinem Werte zu schätzen. Auch diese Abhandlung kann nicht gekrönt werden.

Darauf beschlossen die Directoren die beiden obgenannten Preisaufgaben zurückzunehmen und die zwei folgenden auszuschreiben:

I. Was hat man zu verstehen unter sittlicher Weltordnung? Auf welchen Gründen ruht ihre Anerkennung; und in welcher Beziehung steht diese Anerkennung zu dem religiösen Glauben?

II. Welches ist die pflichtmässige Aufgabe der Regierung einer christlichen Nation in Colonien mit mohammedanischer und heidnischer Bevölkerung?

Die Antworten werden erwartet vor dem 15. Dezember 1890. Was später eingeht, wird der Beurteilung nicht unterzogen und bei Seite gelegt.

Vor dem 15. Dezember 1889 wird den Antworten entgegengesehen auf die anno 1887 ausgeschriebenen Preisaufgaben über *das Disciplinarverfahren und seine Anwendung in der Niederländischen reformirten Kirche, die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testamentes und das Recht der Mystik in der Religion.*

Für genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe setzt die Gesellschaft 400 Gulden aus. Die prämirte Abhandlung nimmt sie in ihre Werke auf. Die nicht von ihr herausgegebenen können vom Verfasser veröffentlicht werden. Sie müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache mit lateinischen

Buchstaben *deutlich lesbar* geschrieben sein. Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem *versiegelten*, Namen und Wohnort enthaltenden *Billet*, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, *portofrei* dem Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft: *A. Kuenen*, Dr. theol., Professor zu *Leiden* zu.

2. der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft

für das Jahr 1890.

Zwei deutsch verfasste Antworten auf die 1887 ausgeschriebene Preisarbeit „über die chronologische Reihenfolge der Briefe des Neuen Testamentes" wurden in der Oktobersitzung durch die Direktoren der Gesellschaft erledigt. Die erste mit dem Motto: „Wer nicht sammelt, der zerstreut", wird, weil in deutscher Schrift eingereicht, unberücksichtigt bei Seite gelegt. Die zweite, (Motto 2 Cor. 10, 7), die Zeugniss von ausgebreiteter Kenntniss und grossem Scharfsinn gab, wurde mit dem ganzen Preise bedacht. Als deren Autor stellte sich

Herr ***Wilh. Brückner,*** *Stadtpfarrer in Karlsruhe*

heraus.

Als neue Preisfrage, worauf die Antworten vor dem 1. Januar 1891 erwartet werden, wird ausgeschrieben: *„Die Gesellschaft verlangt eine Abhandlung über die Bedeutung und das Recht der Individualität auf sittlichem Gebiet."* Ausserdem wurde nochmals für einen zweijährigen Termin ausgeschrieben die unbeantwortet gebliebene Frage, wonach verlangt wird: *„Eine Geschichte der Niederländischen Bibelübersetzung vor der Staatsbibel"*. Der Termin zur Beantwortung dieser Frage ist also auf 1. Januar 1892 anberaumt. Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von 400 Gulden an innerem Wert. Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten *vollständig* eingesandt werden.

Alle eingesandten Antworten fallen der Gesellschaft anheim. Sie müssen mit einem Denkspruch versehen an die Adresse gesandt werden: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem.

3. der Karl Schwarz-Stiftung in Gotha.

Auf die Ausschreibung des Jahres 1888 sind zwei Arbeiten eingegangen. Die erste, welche durchaus selbständig gehalten und eine treffliche Leistung ist, hat

Herrn ***Diakonus Hummel*** *in* ***Schwaigern,*** *Württemberg*

zum Verfasser. Die andere mit dem Motto: „Die Wahrheit wird euch frei machen", kann, weil viel unselbständiger, keinen Preis erhalten, wohl aber eine lobende Erwähnung, wenn der Verfasser die Bewilligung zur Eröffnung des Couverts gibt. Als neues Thema wird ausgeschrieben: *„Die Idee des Gottesreichs in der Schwarz'schen Homiletik und Katechetik."* Der am 19. November 1892

zur Auszahlung gelangende Preis beträgt wieder *500 Mark* Die Arbeiten, die Eigentum der Verfasser bleiben, sind bis am 1. *August* 1892 in deutscher Sprache, deutlich, nicht vom Verfasser selbst geschrieben, an das *Dekanat der theologischen Fakultät in Jena* einzusenden. Ein mit demselben Motto verschlossener Zeddel ist beizulegen.

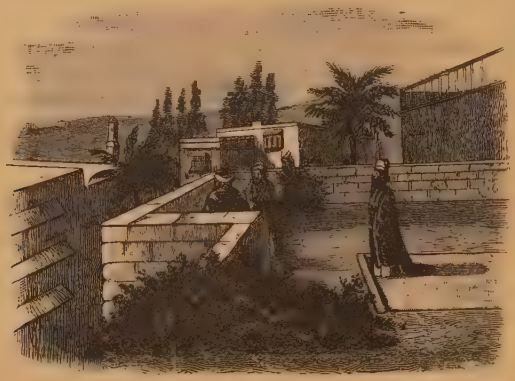
Namens des Preisrichter-Collegiums: *D. Otto Dreyer.*

Bücherschau

der

„Theologsichen Zeitschrift aus der Schweiz".

Pfeilstücker's Illustrirte Hausbibel mit über 1000 Abbildungen, Erläuterungen und einer Familien-Chronik ist bereits in zweiter Auflage erschienen. Die erste von sechs Lieferungen liegt uns, 288 Seiten stark, vor. Was wir unlängst über die erste Auflage empfehlend aussagten, möchten wir auch auf diese zweite angewendet wissen. Die Gediegenheit der Ausstattung ist die gleiche, an Bildern findet sich eine überreiche Zahl. Wir heben beispielsweise folgende hervor: Der Turm zu Babel, in seiner heutigen Gestalt (Vollbild); Ruinenstätte Ur in Chaldäa, Abrahamseiche zu Hebron, Rahels Grab, Erntescene in Egypten, Wandmalerei aus Beni-Hassan, Mumie und Statue Ramses II, Zug der Juden aus Egypten (Karte), der Jordan (Vollbild) und viele andere mehr. Die sechs Lieferungen können bei jeder Buchhandlung zu 4 Frkn. per Lieferung bestellt werden. Eine passende Einbanddecke ist hernach auch erhältlich. Wir geben mit folgendem eine ganz kleine Illustrationsprobe:



Dach eines orientalischen Hauses mit ringsherum laufender Brustwehr.

„Vorwärts und aufwärts!" Preisgekrönte Erzählung von Otto Haggenmacher. Es sind 109 Jahre her, seit Lessing seinen Aufsatz über die Erziehung des Menschengeschlechtes vollendete. Am Schlusse desselben kommt er auf die Hypothese zu sprechen, dass der Mensch auch mehrere Male

auf dieser Welt vorhanden sein könnte, und frägt: „Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? Bringe ich auf Einmal so viel weg, dass es der Mühe, wieder zu kommen, etwa nicht lohnet? Inwiefern wir es hier nur mit einer „Grille“ oder aber mit einer Ueberzeugung Lessings zu thun haben, darüber sind die Gelehrten nicht einig. Der allgemeine deutsche Schriftstellerverband aber erliess, in Ausführung eines Wunsches des Herrn August Jenny in Dresden ein Preisausschreiben, welches eine Studie über die Idee der Wiedergeburt des Menschen in Form der Abhandlung oder Erzählung verlangt. Prof. Haggenmacher gab unter obenstehendem Titel eine Erzählung ein, welcher allein unter den eingegangenen Bewerbungsschriften ein voller Preis zuerkannt wurde.

Es handelt sich an dieser Stelle nicht darum, den literarisch-ästhetischen Werth dieser Erzählung zu würdigen; es dürfte sich von selbst verstehen, dass wir die darin vorkommenden Personen aus dem Zeitalter Ludwigs XIV. mehr in ihrem Gedankenaustausche belauschen, als dass wir Zeugen einer dramatisch geschürzten Handlung werden. Das günstige Urtheil der Jury hat nicht überall ein entsprechendes Echo gefunden. Der Gedanke einer Art Seelenwanderung ist auch in der verfeinerten Form eines Hindurchgehens der Seele oder Idee durch verschiedene *menschliche* Existenzen unserm Geschlechte so fremd geworden, dass man in der That eine gewisse Selbstüberwindung üben muss, um demselben Stand zu halten. Aber dass er immerhin werth ist, sei es auch nur als Problem, in seiner Begründung und seinen Folgerungen durchgedacht zu werden, davon hat uns Haggenmacher's Schrift nach wiederholter Lektüre mehr und mehr überzeugt. Die materialistische Dogmatik, welche die Grenzen des natürlichen Erkennens nicht respektirt, hat freilich für dergleichen Untersuchungen nur wohlfeilen Spott; sie thut kurzweg, als läge das Geheimniss des Seelenlebens wie ein offenes Buch vor uns aufgeschlagen. Dem Psychologen aber, für welchen das Zucken und Flimmen der Nerven noch kein genügender Erklärungsgrund der Erscheinungen des Seelenlebens ist, werden solche geheime Vorgänge, wie sie im Gebiete der Ahnung und Sympathie vorkommen, stets zum Nachdenken reizen, und den Theologen, der an ein Fortleben der Seele über den Tod hinaus glaubt, sollte neben dem Wohin auch das Woher interessiren. Oder ist es denn so ungereimt, wenn der Verfasser u. A. sagt: „Man wagt es nur, nach vorwärts zu schliessen, und doch läge der Schluss nach rückwärts auch ganz nahe.“ Ueberzeugen wird er vielleicht wenige, anregen zu eigenem Nachdenken aber manche, die an derartige Fragen nicht mit einem abgeschlossenen Urtheil oder Vorurtheil herantreten. Was aber vollends sehr wohlthuend berühren muss, das ist der edle Optimismus, der aus dem Büchlein spricht und sich schon in seinem Titel verräth. Es weht darin der Geist jenes Apostels, der von der Erlösung der seufzenden Kreatur so tiefsinnig geschrieben hat. Tolle, lege!

J. Wissmann.

Das Buch mit den sieben Siegeln. *Ein Wort zum Verständniss der Offenbarung Johannes für denkende Christen,* von P. Ringier, Pfarrer zu Kirchdorf. Berner-Volksschriftenverlag 1888.

Die vorliegende, an ein grösseres Publikum sich wendende Schrift behandelt eigentlich zwei Themata: einmal, wie der Titel angibt, die Apokalypse; sodann die Lehre von den letzten Dingen, wie sie uns in dieser, aber auch in andern neutestamentlichen Büchern entgegentritt und ängstliche Gemüther oft beunruhigt.

Es steht dem Verfasser fest, dass das richtige Verständniss der Apokalypse nur aus der Bekanntschaft mit den Zeitverhältnissen zu gewinnen sei und darum sucht er auf diesem Wege die wichtigsten Bilder derselben zu deuten. Dabei

bleibt er im Allgemeinen bei der gewöhnlichen Erklärung stehen und setzt z. B. die Abfassung der ganzen Schrift in's Jahr 68 unter Galba. Er gibt auch zu, dass sich nicht alle ihre Weissagungen erfüllt haben, nicht die Voraussetzung, dass der Tempel erhalten bleibe (11,1); nicht die Voraussagung, dass die Siebenhügelstadt durch den wiederkehrenden Nero gänzlich vernichtet werde, nicht die Erwartung der baldigen Weltkatastrophe überhaupt. Dennoch will er den reichen religiösen und christlichen Gehalt gerade dieser Apokalypse nicht verkennen und spricht seine volle Billigung darüber aus, dass sie in Bevorzugung vor andern ähnlichen Schriften, wie 4. Esra, Henoch, Hermas in den biblischen Kanon aufgenommen worden ist.

Während wir dieser historischen Ausführung unsere volle Zustimmung geben können, ist dieses in viel minderem Masse möglich in Hinsicht auf die *eschatologischen* Erörterungen, die den grössern Raum einnehmen und offenbar das Hauptabsehen unserer Schrift bilden. Den Anstoss, den die zahlreichen Weissagungen über das Weltende und die begleitenden Umstände dem modernen Denken bereiten, sucht der Verfasser dadurch zu heben, dass er nur weniges, gewissermassen die Grundzüge, als Aussagen Jesu und als Grundlagen des Glaubens gelten lässt. Es steht ihm fest, dass der Herr von seiner Wiederkunft beim Weltende und von einem letzten Gericht als dem Abschluss des gegenwärtigen Aeon gesprochen hat. Dass aber diese Endkatastrophe in allernächster Zeit stattfinden und Jesus leiblich sichtbar erscheinen werde, setzt er auf Rechnung der Jünger, will auch nicht darüber entscheiden, inwiefern sich Christus bei diesem Gericht in eigener Person betheiligt dachte. Nun aber fehlt es nicht an Stellen (vgl. Marc. 8,38; 9,1. Matth. 25,31), in welchen Jesus sowohl seine persönliche Wiederkunft, als auch eine baldige letzte Entscheidung deutlich ausspricht und es könnte eine solche Reduktion seiner Aussagen doch nur annehmbar sein, wenn sie irgendwie auf die Ergebnisse einer einleuchtenden Evangelienkritik gestützt würde. Dafür hat sich der Verfasser nicht bemüht. Sollte aber eine sachgemässe Kritik wirklich versucht werden, so dürfte sie schwerlich bloss zu einem nur theilweisen Geltenlassen der betreffenden Worte, zu einer Halbirung derselben führen. Die Inconsequenz unseres Verfassers zeigt sich übrigens auch darin, dass er die *sichtbare* Wiederkunft Christi, auf die er Verzicht geleistet zu haben schien, im Verlaufe seiner Abhandlung wieder durch die Bemerkung zu vertheidigen sucht, dass sie im Grunde genommen kein grösseres Wunder sei, als die Fleischwerdung des Herrn bei seiner Geburt. Eine entschiedene Position dagegen nimmt der Autor hinsichtlich der Lehre vom tausendjährigen Reich (Apk. 20) ein, die er für eine Frucht jüdischer Schriftengelehrsamkeit erklärt, und der er alle Bedeutung für den christlichen Glauben abspricht, indem er ihr gegenüber die Wahrheit des Gottesreiches in etwas Innerliches, in den sittlichen Zuständen Liegendes und schon in diesem Leben sich Verwirklichendes setzt.

So ermangelt die Behandlung der eschatologischen Fragen der Consequenz und kann gerade dem denkenden Leser schwerlich grosse Befriedigung gewähren. Dennoch dürfte die lebendig geschriebene Abhandlung hie und da anregend wirken und zum eingehenderen Studium der so merkwürdigen und neuerdings wieder so vielfach bearbeiteten Apokalypse führen. *A. Kappeler.*

Kurz, Dr. E., *Über den Octavius des Minutius Felix,* mit Text von Cap. 20—26. (Aus den Beilagen zum Jahresbericht über das Gymnasium in Burgdorf am Schlusse des Schuljahres 1887/88).

In dieser Abhandlung, an die sich noch eine hier nicht berücksichtigte Untersuchung über die Persius-Scholien nach den Berner Handschriften anschliesst, gibt der Verfasser das schon im Titel bezeichnete Bruchstück des genannten Dia-

loges mit besonderer Berücksichtigung des Cod. Paris. 1661 und mit Bezugnahme auf die zahlreichen neueren Publikationen über diese, Philologen und Theologen gleichmässig interessirende Schrift. Diesem Texte sind einige einleitende Bemerkungen vorausgeschickt, die theils die Person des Minutius, eines angesehenen Sachwalters in Rom, theils den Octv. 9, 3 erwähnten Vorwurf, dass die Christen einem Eselskopf göttliche Verehrung erweisen, theils das Verhältniss unseres Dialoges zum Apologetikum des Tertullian betreffen. Von dem die Beschuldigung der Onolatrie belegenden Graffito, der i. J. 1856 auf dem Palatin aufgefunden wurde, ist wenigstens der Wortlaut im Facsimile beigefügt: *Αλεξαμενος σεβετε θεον* — nicht reproduzirt ist dagegen die Carricatur selbst, die sich z. B. in Kraus, Realencyclopädie II. S. 774 vorfindet: Der Gekreuzigte mit Eselskopf, dem ein Sclav oder Page eine Kusshand zuwirft. In Hinsicht auf das Verhältniss des Minutius zu Tertullian wurde früher meistens die Abhängigkeit dieses Letzteren angenommen; neuere Untersuchungen jedoch, denen sich der Verfasser anschliesst, neigen zu der Annahme, dass für beide eine gemeinsame Quelle vorauszusetzen sei: eine um die Mitte des zweiten Jahrhunderts verfasste Apologie, welche verloren gegangen ist. Es könnte somit immerhin der Octavius vor dem Apologeticum des Tertullian geschrieben worden sein. Ob obige Ansicht Anklang findet, wird die Zukunft lehren; die Annahme einer unbezeugten und sonst nicht nachweisbaren Grundschrift ist bedenklich genug.

Der Verfasser will mit seiner Arbeit zur Lectüre der ebenso anziehenden als lehrreichen Schrift des römischen Causidicus einladen und drückt den Wunsch aus, es möchte bald eine handliche Ausgabe mit fortlaufendem Commentar erscheinen. Wir schliessen uns diesem Wunsche an, in der Überzeugung, dass eine Bearbeitung dieser Art auch manchem Theologen willkommmen wäre.

Buckley, J. M., und **Chaponnière, T.**, *De la guérison par la foi.* Lausanne, Bridel; 1887. 8°. 60 S.

War der Anspruch, Wunderheilungen zu vollziehen, im Schooss des Protestantismus ehedem nur in jenen pietistischen Gemeinschaften aufgetreten, welche die Gestalt der apostolischen Gemeinden erneuern wollten und auch in diesen zumeist nur in der Zeit der ersten religiösen Erregung, so scheint in der Gegenwart, wohl bedingt durch die allgemeine realistische Strömung unserer Generation, ohne besondere Gemeindebildung und ohne ausdrückliche Bezugnahme auf die apostolische Kirche, die Meinung Propaganda zu machen, dass Wunderheilungen ein nothwendiges und unverlierbares Attribut der Gemeinde Jesu Christi seien. Wir begegnen dieser Anschauung sowohl auf deutschem Boden, wo dieselbe eschatologisch gefärbt erscheint, übrigens durch ihre Nüchternheit Achtung einflösst, als unter dem Einfluss der dem Romanismus nie völlig entwachsenen, zugleich aber äusserst individualistisch gestimmten Frömmigkeit Englands; hier gelegentlich mit amerikanischem Charlatanismus verquickt. Die französische Schweiz scheint der Propaganda der letztern Art ein besonders günstiges Wirkungsfeld zu bieten; wenigstens erklärt Chaponnière in seiner kräftigen Gegenwehr, dass seine Schrift einer bedauernswerthen Nothwendigkeit ihre Entstehung verdanke. Dieselbe besteht aus drei Abschnitten, von welchen der erste die Uebersetzung eines in der „Revue Century" erschienenen Aufsatzes des amerikanischen Theologen Buckley enthält, welcher sich Jahre lang theoretisch und praktisch mit dem ganzen Gebiet der Heilung durch psychische Einflüsse beschäftigt hat. Derselbe konstatirt, dass die Heilung durch „Glauben" oder Gebete, wie sie in allen christlichen Confessionen, ja in allen Religionen angetroffen wird, keine qualitativ oder graduell andere Resultate erziele als der mit bloss natürlichen Mitteln auf die psy-

cho-physische Organisation einwirkende Hypnotismus (Magnetismus). Das gesammelte Material ist reichhaltig und geschickt ausgewählt. Dasselbe zu ergänzen und theilweise zu erklären, dient der dritte, von Chaponnière verfasste Abschnitt des Schriftchens. Der zweite, ebenfalls vom Herausgeber, erweist mit biblischen Gründen und praktisch-religiösen Reflexionen die Unberechtigtheit, Absurdität und Gefährlichkeit der Gleichung: Heiligung = körperliche Heilung. Die Abweisung der Arznei im Krankheitsfall wird als Gott-Versuchen gebrandmarkt. — Vielleicht hätte eine kurze dogmatische Erörterung zur völligen Aufklärung einzelner Leser gute Dienste geleistet. Man konnte zeigen, dass die leibliche Gesundheit in keiner andern Weise Gegenstand unseres Vorsehungsglaubens sei als jedes andere Gut unsers natürlichen Lebens, und dass, wenn im allgemeinen jene diesen andern in unserer Werthbeurtheilung übergeordnet wird, es eben auch zum Vorsehungsglauben gehört, im einzelnen Fall das oberste Urtheil über ihren Werth Gott zu überlassen. Anderseits wäre bei unverkürzter Anerkennung des Rechtes und der Wirksamkeit des Bittegebetes zu betonen, dass jede Bitte am Vorsehungsglauben ihre innere Grenze findet, so dass es uns auch beim dringendsten Gebet nicht beikommen darf, unsere Einsicht und unsern Willen vorzudrängen. —

Küsnacht *v. Schulthess*

Häring, Th., Prof., *Zu Ritschl's Versöhnungslehre.* Vortrag an der schweizer. Predigerversammlung. 8°. 44 S.

Von einem philosophischen Schriftsteller ist das Wort bekannt, er lese keine dickleibigen Bücher mehr, da man aus kleinen Brochuren gewöhnlich mehr Gewinn ziehe. Es wird auf den Leser ankommen; aber gewiss wird, wer das Bedürfniss systematischen Denkens hat, jedesmal dankbar sein, wo eine weitschichtige Materie ihm von kundiger Hand auf einen engen Raum concentrirt dargeboten wird. Was am Inhalt da verloren geht, wird an der Form gewonnen. Der Zusammenhang eines ganzen wird deutlicher, die leitenden Gesichtspunkte treten bestimmter heraus, die Verschlingung der fundamentalen Gedanken bietet sich unverhüllter der Prüfung dar. Das Häring'sche Schriftchen zeigt diese Vorzüge in hohem Maasse. War die Aufgabe die viel umstrittene und durch zahlreiche Missverständnisse verwirrte Versöhnungslehre Ritschls in Form eines Vortrags darzustellen und zu beurtheilen eine schwierige, so hat sich der Verfasser dieselbe auf keinem Punkte unberechtigterweise erleichtert. Man muss sich in der Litteratur pro und contra Ritschl, von welcher jene zumeist nicht über ein Ausschreiben Ritschl'scher Schriften in Ritschl's nicht immer unmittelbar verständlicher Sprache hinausgeht, diese am liebsten mit dem hölzernen Schwert des Schlagwortes Lärm macht, — umgesehen haben, um den Werth eines Schriftchens zu schätzen, in welchem ein in allen Problemen der Dogmatik wohlbewanderter, mit seltenem Scharfblick für alle Möglichkeiten der Gedankenkombination begabter Mann, allein vom Interesse der Wahrheit geleitet, zugleich aber von tiefer Ehrfurcht für den heiligen Gegenstand erfüllt, den Leser sorgfältig Schritt für Schritt durch die wohlgeordnete Reihe der Fragen führt, um ihn jeweilen, wo das Resultat ausgesprochen werden soll, zu eigenem Urtheil vor Ritschl's Lösung zu stellen. — Man wird das Schriftchen kühnlich für das bedeutendste der Ritschl-Litteratur erklären dürfen. Aber es leistet mehr, als wozu es verpflichtet ist: eine Fülle von Andeutungen, Nebenfragen, beiläufigen Perspektiven nöthigen den aufmerksamen Leser zum vielseitigsten Nachdenken; man fühlt sich im Herzpunkt der dogmatischen Arbeit, von allen Seiten drängen sich die fruchtbarsten Anregungen heran. Eine leichte Lektüre gewährt das Büchlein freilich nicht, und wer

in dogmatischen Fragen noch ganz Neuling wäre, dürfte Mühe haben zu folgen — aber wer das Collegium der Dogmatik hinter sich hat und eine gründliche Denkarbeit nicht scheut, auch einen unverwirrten Sinn sich bewahrt hat, der trete hier in die Werkstätte des Dogmatikers, er wird nicht leer wieder heraustreten. Unter solchen wird sich das Büchlein zur Verständigung über Ritschl, die unserer gegenwärtigen Dogmatik so dringend noth thut, trefflich eignen. — Auf den Inhalt näher einzutreten, halten wir nicht für unsere Aufgabe; nur kurz sei der wichtigsten Abweichung Härings von Ritschl gedacht, welche darin besteht, dass während dieser die adäquate Anerkennung der Schuld von Seite des gläubigen Subjekts in der im Glauben enthaltenen Anerkennung des Werthes der Vergebung in Christo für hinreichend gesichert hält, jener die Garantie für die genügende Schätzung der Schuld, für die mit dem Heilsglauben verbundene Busse in Christi Todesleiden, welches eben auch der Grund des Glaubens ist, aufsucht. Er glaubt damit das tiefste religiöse Motiv des in seiner alten Form dem christlichen Gottesbegriff widerstreitenden Gedankens der „Sühne" in zulässiger und fruchtbarer Weise zur Geltung zu bringen. Wenn Ritschl in seiner Recension unserer Schrift (Theol. Literaturzeit. 1888. S. 113) diese Modification auf das Grotius'sche Strafexempel hinausführen zu müssen glaubte, so hat Häring sich dessen in den Studien und Kritiken 1889 I erfolgreich erwehrt und seinen Gedanken zugleich genauer entwickelt und begründet. —

Küsnacht *v. Schulthess*

Chavannes, C. G., *la religion dans la Bible.* Vol. I. L'Ancien Testament. Der zweite Band, der das Neue Testament behandelt, ist unter der Presse. (Leiden 1889.)

Chavannes war vor etwa 20 Jahren Pfarrer am Murtensee, in den Kantonen Freiburg und Bern eine sehr bekannte Persönlichkeit, seither französischer Pfarrer in Holland. Wir haben von ihm nie etwas anderes erwartet, als dass er, wenn er einmal ein Buch schriebe, etwas Eigenartiges liefern werde, und so ist es geschehen. Nach dem Titel könnte man denken, dieses Buch reihe sich in die Literatur über biblische Theologie ein, oder dann biete es eine Geschichte der alttestamentlichen Literatur im Zusammenhang mit der israelitischen Volksgeschichte. Keines von beiden ist der Fall. Welches drittes gibt es denn? Verfasser gibt sich im Vorwort Mühe, diess dem Leser zu erklären, und steigert dessen Neugier in hohem Masse. Man muss aber das Buch selbst lesen, um die Intention des Verfassers zu verstehen, und wird ihm dann auch das wohlverdiente Lob nicht vorenthalten. Dass Theologie noch lange nicht Religion sei, wissen wir eigentlich alle, bedenken es aber nicht immer; Chavannes führt es uns nachdenklich zu Gemüth. „Eine sogenannte Religion, sagt er, die den, der sich zu ihr bekennt, moralisch in keiner Weise beeinflusst, ist eben nicht Religion. Man kann sehr aufrichtig an das Walten eines weisen, guten, gerechten Gottes glauben und dabei doch ohne Religion sein; diess trifft ein, wenn man mit diesem Glauben moralisch derselbe Mensch ist wie ohne denselben." Von diesem Gesichtspunkte untersucht er nun, was bei den einzelnen alttestamentlichen Schriftstellern das eigentlich Religiöse sei. In vier Kapiteln bespricht er die Propheten, die prophetische Geschichtschreibung, die priesterliche Geschichtschreibung und die jüngere Literatur, und bringt in einem Schlusskapitel das Resultat: Die Würdigung des Alten Testamentes nach seinem religiösen Gehalt, wobei sorgfältig unterschieden wird zwischen der hohen Bedeutung, die ihm in der vorchristlichen Zeit im Vergleich mit den übrigen Religionen zukam, und dem schon etwas geringeren Werthe, den es für die Christenheit hat. In den vier ersten Kapiteln, in welchen die einzelnen Schriftsteller oder Schriften in Beziehung auf ihren Werth einer

sehr eingehenden Untersuchung unterworfen werden, treten die einzelnen Individualitäten mit photographischer Genauigkeit und Treue hervor. Darin könnte man das Buch von Chavannes mit Duhm's Propheten vergleichen; an beiden Orten meint man Bekanntes zu lesen und wird doch überall auf spezielle Punkte geführt, auf die man nicht so genau geachtet hatte und aus denen sich nun erst das richtige Bild des Propheten oder Geschichtschreibers zusammenstellt. Doch sind die beiden Bücher in Form und Sprache wieder so verschieden, wie ein französischer Pfarrer und ein deutscher Akademiker es nur sein können. Für die Verwendung im praktischen Kirchendienst, in Predigt, Unterricht und öffentlichem Vortrag, überall wo es sich um Einführung der Gemeinde in die Kenntniss des Alten Testamentes handelt, wird sich das Buch von Chavannes als eine reiche Fundgrube erweisen. Es sei hiemit jedem im praktischen Amte stehenden Theologen bestens empfohlen, und ihm selbst, dem alten Freunde vom Murtensee, gratulieren wir herzlich für die sorgfältig und geistvoll ausgeführte Arbeit.

Bern *E. Langhans*

Nitzsch, Fr., *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik.* Erste Hälfte. Freiburg i. B. 1889.

In der Sammlung theologischer Lehrbücher, die uns schon manches Vortreffliche geliefert hat, ist mit obiger Veröffentlichung nun auch die Dogmatik vertreten; zwar noch unvollständig, denn die erschienene erste Hälfte umfasst bloss zwei Hauptfragen des prinzipiellen Theils: Wesen und Ursprung der Religion und Wesen des Christenthums, wobei auch die Lehre von der Offenbarung zur Sprache kommt. Die zweite Hälfte wird die Fortsetzung des prinzipiellen Theiles (heilige Schrift und Protestantismus) und dazu die ganze spezielle Dogmatik bringen. Da nun die beiden Hälften bezüglich des Umfangs nicht viel von einander abweichen sollen, so wird sich die spezielle Dogmatik eine concentrirtere, mehr compendiarische Behandlung gefallen lassen müssen. Über diesen Mangel an Proportionalität rechtfertigt sich der Verfasser mit der Bemerkung, dass das Mass der Ausführlichkeit, mit der die einzelnen Kapitel der Dogmatik zu behandeln seien, davon abhängig gemacht werden müsse, welche Fragen in einem bestimmten Zeitpunkte die brennendsten seien; zu den Hauptproblemen gehören aber heutzutage die Principienfragen, namentlich die über das Wesen der Religion und des Christenthums.

In möglichster Vollständigkeit und guter, übersichtlicher Gruppirung werden zunächst aus alter und neuer Zeit die verschiedenen Ansichten über Wesen und Ursprung der Religion aufgezählt. I. Die Ableitung der Religion aus blosser Illusion. II. Die Ableitung der Religion aus einer schöpferischen That Gottes mit Ausschliessung aller anthropologischen Motive. III. Anthropologische Deutungen der Religion ohne Leugnung der Objektivität des religiösen Verhältnisses, wobei unterschieden wird a. theoretische, b. ästhetische, c. praktische Deutung. Diese Eintheilung erscheint als sachlich durchaus zutreffend und bietet dem Leser eine klare Orientirung. Die einzelnen Dogmatiker und Religionsphilosophen fügen sich zwar nicht immer leicht in die Klasse, der sie zugewiesen werden; so kommen einige unter verschiedenen Gesichtspunkten zur Sprache und bei Andern (z. B. Biedermann) könnte man mit dem Verfasser rechten, ob er ihm die richtige Stellung eingeräumt habe; doch entspricht das Ganze dem Zweck eines theologischen Lehrbuchs vortrefflich. Das Resultat, das er aus der kritischen Besprechung dieser mannigfachen Ansichten gewinnt, stellt ihn im allgemeinen auf die Linie von Lipsius und Pfleiderer, deren Standpunkt er (sub. III, c. praktische Deutung) als „Ableitung der Religion aus dem ethiko-mystischen Selbsterhaltungstriebe beschreibt.

Der zweite Abschnit handelt vom Wesen des Christenthums. Auf welche

Weise sollen die Eigenthümlichkeit der christlichen Religion und die Merkmale ihrer Vollkommenheit bestimmt werden? Verfasser weist zwei Wege als ungenügend ab, nämlich 1. den religionsgeschichtlich vergleichenden Weg, auf welchem für das Christenthum Attribute des Monotheismus, des Universalismus nnd des ethischen Charakters hervortreten, das spezifisch Christliche aber nicht zum Ausdruk gelange. Ebenso weist er 2. den Versuch ab, das Wesen des Christenthums durch Hervorhebung einer metaphysischen oder ethischen Centralidee desselben zu bestimmen. Er verlangt, dass zur Ermittlung der Eigentümlichkeit des Christenthums nicht bloss sein Inhalt, sondern auch sein Ursprung mit in Betracht gezogen werde; sein Ursprung aber liege in der Offenbarung. Nun folgt ein, namentlich für Studirende, wieder recht gut orientirendes Kapitel über die geschichtlichen Wandelungen des Offenbarungsbegriffs. Im allgemeinen versteht Verfasser unter Offenbarung den in der Geschichte hervortretenden göttlichen Gedanken, hier speziell die durch Christus geschehene Verwirklichung des Reiches Gottes. Dem entsprechend beschreibt er nun das Wesen des Christenthums folgendermassen: „es ist diejenige ethische, monotheistische und universalistische Religion, in welcher als *höchstes Gut* die Theilnahme an dem durch Jesus von Nazareth verwirklichten, Gotteskindschaft und Liebe, mit beiden aber ewiges (göttliches) Leben einschliessenden *Reiche Gottes* gilt." Auf die zweite Hälfte des Buches sind wir gespannt, einstweilen ist dasselbe ein Beweis dafür, dass man Pfleiderer, Lipsius, Ritschl trotz allem, was sie trennt, mit gleicher Liebe an's Herz schliessen kann.

Bern *E. Langhans*

Francis Chaponnière. *Pasteurs et laïques de l'église de Genève au dix-neuvième siècle.* Seize notices biographiques. Genève, veuve J. Jullien, éditeur 1889. (V 373 S.)

Von den Erzeugnissen der periodischen Presse, den Tages- und Wochenblättern, zumal denen in grösserem Format, welches sich zum Einbinden weniger eignet, heisst es in ganz besonderem Sinne: habent sua fata libelli. Und es war deshalb ein sehr glücklicher Gedanke von F. Chaponnière, dem umsichtigen und kenntnissreichen Redaktor der Semaine religieuse de Genève, eine Anzahl der von ihm in den letzten fünfzehn Jahren für seine Zeitung geschriebenen biographischen Artikel in Buchform neu herauszugeben. Chaponnière ist ein Nekrologist par excellence, zumal wenn es sich um Persönlichkeiten handelt, welche in Genf gelebt, mit dessen Vergangenheit und Gegenwart er bis in's Kleine und Kleinste vertraut ist. Doch ist die vorliegende Chrestomathie Chaponnièr'scher Biographieen keineswegs nur für Genfer von Interesse; denn wie die Stadt Calvin's selbst, so haben auch die meisten von hier geschilderten genferischen Pfarrer und Laien einen durchaus kosmopolitischen Charakter. Nur sollte, um diese universellere Bedeutung des Buches von Vorneherein dem Leser kenntlich zu machen und um zum Weiterlesen zu ermuthigen, nicht gerade Lucius Lütscher und damit ein recht peinliches Stück genferischer Lokalgeschichte den Reigen eröffnen, sondern ein Name volleren Klanges, ein Lebensbild grösseren Styls. An solchen hat das Buch wahrlich keinen Mangel! Eine ganze Reihe der hier dargestellten Männer sind weit über die Grenzen Genf's bekannt geworden, ja etliche haben den Anstoss gegeben zu Segensbewegungen über den ganzen Erdkreis und haben für das moderne Genf den Rang zurückerobert, den es im Reiche Gottes als eine Stadt auf dem Berge während des XVI. Jahrhunderts eingenommen. Und es sind namentlich die drei umfangreichsten Stücke des schönen Buches, welche als wichtige Beiträge zur universellen Kirchengeschichte anzusehen sind. — Vor Allem das Leben von Alexandre Lombard, dem hochgesinnten Vorkämpfer für den Sonn-

tag, der als „Lombard du dimanche“ in der Geschichte der innern Mission stets mit Ehrfurcht wird genannt werden. Ebenso Theodor Borel, welcher einer der ersten Werbeoffiziere war zu dem heiligen Kriege gegen die Prostitution, dieses schleichende Uebel voll tödtlichen Giftes, auf welches die Existenz so vielen Antichristenthums gerade in unserer Zeit zurückgeführt werden muss. Anderer Art, aber nicht minder erbaulich in des Worts eminentestem Sinne, ist das Leben von Louis Segond, dem ausgezeichneten Bibelübersetzer. Welche Bedeutung die Lebensarbeit dieses Mannes für die evangelische Christenheit französischer Zunge hat, das ist durch die Synode von Nantes 1885 ausgesprochen worden mit dem Satze: „Depuis dix ans, la langue française possède enfin, pour la première fois, une version tout ensemble exacte et littéraire.“ Auch was Chaponnière über Segond als akademischen Lehrer sagt, ist höchst bemerkenswerth; z. B „avec une sollicitude digne de tout éloge, il se mettait à la place et au niveau de ses jeunes auditeurs et leur tendait une main paternelle pour les aider à franchir sains et saufs le dangereux passage, qui conduit de la foi naïve de l'enfant à la foi plus éclairée du théologien,“ oder: „Mr. Segond n'était par de ceux, qui laissent un cours inachevé pour s'être perdus dans les considérations préliminaires, si bien que la fin du semestre arrive et que la besogne ne peut plus être terminée. On sentait que chez lui tout était calculé systématiquement . . . .“ Wie viel mehr Erfolg würde das Universitätsstudium haben, wenn alle Dozenten dieses Lob verdienten!

Und wie uns im Leben von Louis Segond solche Züge zum Bilde des Ideal-Professors begegnen, so in den Artikeln über F. Bordier, J. E. Duby und andere werthvolle Beiträge zur Pastoraltheorie. Es sei uns gestattet, aus dem Leben von Charles Viguet eine äusserst zutreffende Bemerkung dieses nachmaligen Lausanner Professors wiederzugeben, eine Reminiscenz aus seinem Landpfarrleben: „Dans nos campagnes il faudra des efforts longuements soutenues et une lutte opiniâtre contre des obstacles tenaces et divers pour populariser de nouveau une connaissance du christianisme quelque peu approfondie et solide et pour que les mots évangéliques, qui ne sont pourtant pas oubliés, reveillent dans les esprits des idées claires et justes, dans les coeurs des convictions fermes, des sentiments actifs, des espérances vivantes.“

Wir empfehlen das Buch jedem schweizerischen Theologen auf's Wärmste. Niemand wird es aus der Hand legen, ohne reiche Anregung empfangen zu haben. Das Einzige, worüber man hie und da mit dem Verfasser rechten könnte, ist der sehr strenge Massstab seiner homiletischen Kritik.

Basel *Bernh. Riggenbach*

R. Handmann, *Lic. theol. Das Hebräer-Evangelium.* Inaug. Diss. (Texte und Unt. z. Gesch. d. altchr. Lit. V. 3) Hinrichs. Leipzig. 136 S. 1888. 4 M. 50.

Die Schrift Handmann's verdient schon desshalb in dieser Zeitschrift Erwähnung, weil sie die Arbeit eines jungen schweizerischen Theologen und, wie die Aufnahme derselben in die von *Gebhardt* und *Harnack* geleitete Sammlung altchristlicher Literaturwerke beweist, kein unbedeutendes „specimen eruditionis“ ist. Auch liegt der behandelte Gegenstand durchaus nicht so weit ab vom gewöhnlichen Interessenkreis der praktischen Theologen, wie es zuerst den Anschein hat; endigt doch die Untersuchung in der Behauptung, *das Hebräer-Evangelium sei identisch mit der einen Quelle unseres Matthäus*, der sog. *Spruchsammlung* (Logia). Auch nach Seite der Methodik angesehen verdient die Schrift die Achtung vornehmlich der jüngeren Fachgenossen, indem darin in einer durchaus präzisen und doch vornehmen Sprache ein Problem erörtert wird, das gewiss zu

den schwierigsten Räthseln der altchristlichen Literaturgeschichte gehört, und das vollständig gelöst zu haben, auch der Verfasser selbst nicht zu behaupten wagt.

Man wird in dieser Ueberzeugung bestärkt, wenn man das vor kurzem in derselben Harnack'schen Sammlung erschienene Buch von *Resch „Agrapha, ausserkanonische Evangelienfragmente"* zur Vergleichung herbeizieht, dessen Verfasser sich auch eingehend mit dem Hebräer-Evangelium befasst hat, aber nicht bloss zu einer geradezu entgegengesetzten Gesammtanschauung darüber gelangt, sondern auch in Einzelfragen durchaus andere Antworten gibt. Freilich sind die Ausgangspunkte bei Resch und bei Handmann daraus verschiedene. Dort die Absicht, alle irgendwie nachweisbaren ausserkanonischen Evangelienfragmente aus der patristischen Literatur zu sammeln, um daraus einen indirekten Schluss zu ziehen auf die älteste Evangelienliteratur überhaupt; hier die Tentenz, die Zitate aus dem Hebräerevangelium möglichst zu isoliren und zu gruppiren, um daraus ein sicheres Bild vom Wesen und der Bedeutung dieses einst geschätzten Evangeliums zu erhalten. Es kann demnach nicht so sehr auffallen, wenn die beiden Forscher in Beantwortung mancher Fragen weit auseinandergehen, allein die radikale Verschiedenheit des Endresultats, wonach bei Resch das H. E. als tertiäre Weiterbildung unseres Matthäus, bei Handmann als primäre Quelle desselben Matthäusevangeliums erscheint, ruft unwillkürlich die Ueberzeugung hervor, dass auf diesem Gebiete bei dem bisherigen Material viel mehr Fragen einfach unlösbar sind, als von den beiden Seiten zugestanden wird

Hieran trägt freilich der mehr noch qualitativ als quantitativ geringe Nachlass dieses Evangeliums die Hauptschuld. Die Nachrichten und Aeusserungen der Kirchenväter über das Hebräerevangelium sind nicht bloss für uns oft unklar, sondern lassen schliessen, dass der Begriff des Hebräerevangeliums manchen Vätern selbst unklar war. Es erscheint aus diesem Grunde methodisch als das einzig richtige, dass Handmann nach einem Ueberblick über die Geschichte der Kritik dieses Evangeliums vor allem die Zeugnisse der alten Kirche selbst eingehend auf ihren Werth prüft und alle diejenigen in zweite Linie stellt, welche das Hebräerevangelium bloss vom Hörensagen kennen. Freilich wird man den Eindruck nicht los werden, dass es hier ohne Gewaltthätigkeiten nicht abgegangen ist. So z. B. erscheint es mir nicht genügend gerechtfertigt, das klare Zeugniss des Irenäus (S. 35 f.) einfach zu streichen gegenüber den, trotz allen Bemühungen des Autors undeutlich gebliebenen Aussagen des Eusebius (S. 31 ff.). Die ganze Tradition des Hebräerevangeliums bei Epiphanius schliesst Handmann kurzer Hand aus seinem Material der Untersuchung aus als einem besonderen Ebionitenevangelium angehörig. Kann ich auch dieser Unterscheidung beistimmen, so möchte ich doch wünschen, Handmann hätte gerade diesen Ausschluss, von dem das Endresultat in hohem Grade abhängig ist, ausführlicher und allseitiger begründet.

Auf Grund dieses wesentlich verminderten und gesichteten Quellenmaterials gelangt der Autor allmälig zu dem Resultat:

1. Das Hebräerevangelium war ursprünglich aramäisch verfasst, frühzeitig in's Griechische mehrfach übersetzt, war *das* Evangelium der Judenchristen.

2. Es enthielt die Lebensgeschichte Jesu in etwa demselben Umfange wie das Matthäusevangelium, aber in alterthümlicherer, naiverer und origineller jüdischer Darstellung.

3. Es ist nicht identisch mit dem hebräischen Urmatthäus der Tratition, welcher vielmehr bloss eine Fiktion der Kirchenväter ist, sondern mit der einen Quelle der Synoptikern, der sog. Spruchsammlung.

Ohne mich allzusehr auf Einzelheiten einzulassen, bemerke ich hiezu folgendes:

Auch Resch gibt zu, dass im Hebräerevangelium Spuren des Urevangeliums zu finden seien und dass an einzelnen, allerdings wenigen Stellen eine Tradition durchblickt, welche darauf schliessen lasse, dass das Hebräerevangelium ausser dem kanonischen Matthäus auch das Urevangelium gekannt habe. Soweit wird also bei diesen sonst so divergirenden Ansichten das als gesicherter Bestand der Kritik gelten können, dass im Hebräerevangelium stellenweise eine originellere Darstellung der Lebensgeschichte Jesu enthalten sein kann als in unsern Synoptikern. Mehr aber ist vor der Hand nicht auszumachen, und gerade die Gegensätze in der Beurtheilung mancher Fragmente bei Handmann und bei Resch beweisen, dass über das, was als originell, urchristlich und naiv zu gelten hat in der evangelischen Geschichte, allzuoft der subjektive Geschmack entscheidet. So kann ich mich auch beim besten Willen nicht mit dem Gedanken befreunden, dass die Form des Gleichnisses von den Talenten im Hebräerevangelium einfacher und natürlicher sei als bei den Synoptikern und nicht sowohl die Vorstellung als besonders die Selbstaussage Jesu vom heiligen Geist als „meiner Mutter" ist meinem Gefühle nach so absolut unvereinbar mit dem sonstigen Tenor der ältesten evangelischen Ueberlieferung, dass ich darin nur eine gnostische spekulative Idee finden kann; auch ist mir selbst in den bizarrsten Formen der apokryphen Literatur kein wirkliches Gegenstück bekannt, wodurch der Ausspruch in etwas seinen extravaganten Schein verlieren könnte. Ich weiss einige Beispiele, wo der Geist deutlich weiblich aufgefasst und dargestellt wird, aber keines, wo es Mutter, oder gar Mutter Jesu genannt würde.

Eine Undeutlichkeit wenigstens in der Ausdrucksweise hat sich der Verfasser zu Schulden kommen lassen, wenn er vom Hebräerevangelium das eine Mal sagt, es sei hebräisch (S. 34, 113, 117, 118) das andere Mal, es sei aramäisch (S. 64, 115) verfasst. Wenn es auch zehnmal richtig ist, dass die Väter gewöhnlich zwischen beiden Bezeichnungen nicht unterscheiden, so muss um so mehr auf strickte Unterscheidung gedrungen werden, da, wo solche möglich ist, wie beim Hebräerevangelium. Hieronymus — und er allein hatte in diesen Fragen wirklich ein Urtheil — sagt deutlich, es sei „Chaldaico quidem Syroque sermone sed Hebraicis litteris scriptum" und unterscheidet somit genau seine Sprache einerseits vom eigentlichen Syrischen, und anderseits vom Hebräischen als Aramäisch. Wenn dann anderswo derselbe Hieronymus spricht: „Matthäus evangelium Christi Hebraicis litteris verbisque composuit," also ausdrücklich *Sprache und Schrift hebräisch nennt,* so erscheint die Annahme Handmann's, beide Schriften seien im Grunde identisch, sehr gewagt. Und eben für die Existenz eines solchen hebräischen Urmatthäus hat neuerdings Resch (S. 40 ff.) so bemerkenswerthe Gründe vorgebracht, dass gerade diese Frage eine ganz besondere Wichtigkeit erhält.

Erachten wir somit die Frage nach dem Hebräerevangelium noch lange nicht abgeschlossen durch die Schrift Handmann's, so gestehen wir doch gerne und dankbar ein, dass die Beantwortung derselben durch ihn wesentlich gefördert und erleichtert worden ist.

Riehen *Iselin*

Die textkritischen Grundsätze von Westcott & Hort bei ihrer Ausgabe des griechischen neuen Testamentes.*)

Uebersetzt von *Arnold Rüegg*, Pfr. in Zumikon b. Zürich.

Vorbemerkung. Ueber die in Frage stehende Textausgabe des Neuen Testamentes hat ein so competenter Gelehrter wie Oskar von Gebhard das Urteil gefällt: „Was die neuste englische Ausgabe vor allen ihren Vorgängerinnen auszeichnet, ist die systematische, in solchem Umfang bisher unerreichte Verwertung der Textesgeschichte zur Classifizierung und Abschätzung der verschiedenen Zeugen und die consequente Handhabung der so gewonnenen Grundsätze bei Ausführung der kritischen Operation.“ In der Tat gewinnt man bei näherer Prüfung der textkritischen Grundsätze, wie sie Westcott und Hort im zweiten Bande ihres Werkes ausführlich und in der hier übersetzten Skizze aus dem Anhange zum ersten Bande summarisch dargelegt haben, fast den Eindruck, als habe man es bei der Textkritik mit einer exakten Wissenschaft zu tun. Nichts destoweniger scheint leider das Neue Testament von Westcott & Hort unter uns noch viel zu wenig bekannt zu sein. Als besondere Vorzüge desselben machen wir namhaft die Vereinfachung des kritischen Apparates, Ermöglichung eines selbständigen Urteils des Lesers, typographische Vollkommenheit des Satzes, die dadurch erreicht wurde, dass ein graduirter Gelehrter selbst den schönen Satz herstellte, wobei es ihm gelang, alle Druckfehler glücklich auszumerzen. Ein scheinbarer Nebenumstand: Die Hervorhebung aller Citate durch den Druck, erweist sich als ein grosser Gewinn. Wenn die vorzügliche Arbeit, auf deren Vollendung die beiden Professoren von Cambridge volle 28 Jahre verwandten, bis jetzt hauptsächlich nur von englischen und amerikanischen Theologen benützt wurde, wie sie denn auch in ihrer frühesten Gestalt für die revidirte englische Bibelübersetzung verwendet wurde, so rührt das wohl hauptsächlich davon her, dass alle Erläuterungen englisch geschrieben sind. Gewiss würden sich die Herren Westcott und Hort den Dank vieler erwerben, wenn sie sich entschliessen könnten, eine Ausgabe ihres Werkes zu veranstalten, in der die englischen Partien lateinisch wiedergegeben würden. Einstweilen mag die folgende Uebersetzung der kritischen Grundsätze, vol. I. pag. 541—562, zu der die Verfasser bereitwilligst die Erlaubniss erteilt haben, den Mangel in etwas ersetzen. Sie soll zugleich nach der Meinung des Uebersetzers in dieser Zeitschrift gewissermassen die Stelle einer „Uebersicht über den gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Textkritik“ einnehmen, die um so weniger überflüssig ist, als wir in der deutschen theologischen Literatur keine ausführlichere Darstellung der Materie besitzen.“

Der Text dieser Ausgabe ist ausschliesslich nach dem handschriftlichen Zeugniss gebildet worden, indem keine Rücksicht auf irgend eine gedruckte Ausgabe genommen wurde. Wo die Handschrif-

*) The New Testament in the Original Greek, the text revised by Brooke Foss Westcott D. D. and Fenton John Anthony Hort D. D. II vols. Cambridge and London. Macmillan & Co. 1881.

ten von einander abweichen, muss die Kritik entscheiden, welche Lesarten als ächte beizubehalten, und welche als Irrtümer, die im Laufe der Ueberlieferung entstanden, zu verwerfen sind. In der Einleitung, die einen Teil des Begleitbandes bildet, ist ein Versuch gemacht worden, mit einiger Ausführlichkeit die wahren Prinzipien der Textkritik im Allgemeinen, und die Hauptresultate, die sich aus ihrer Anwendung auf das Neue Testament ergeben, zu prüfen.

Eine kurze und allgemeine Erklärung dürfte jedoch jenem Teil der Leser des Textes willkommen sein, die nicht in der Lage sind, Detailstudien in den Fragen und Untersuchungen zu machen, auf welche die verschiedenen in der „Einleitung" dargelegten Schlüsse gegründet sind.

Wo es mehr als eine Lesart gibt, bieten sich zwei Classen des Zeugnisses dar, um zwischen ihnen die Entscheidung zu treffen. Wir können die Wahrscheinlichkeit der Lesarten selbst vergleichen, d. h. das innere Zeugniss anwenden, und wir können die Autorität der sie bezeugenden Dokumente vergleichen, d. h. das äussere oder dokumentliche Zeugniss anwenden.

Beim inneren Zeugniss lassen sich zwei Gattungen unterscheiden, die Erwägung dessen, was ein Autor wahrscheinlich geschrieben hat, und die Betrachtung dessen, was ein Abschreiber wahrscheinlich wollte, dass er sollte geschrieben haben. Die erstere Art, die auf „innerlicher" (*intrinsic*) Wahrscheinlichkeit beruht, hat, so wertvoll sie zuweilen ist, wenig Bedeutung in den unzähligen Abweichungen, bei denen jede der gleichartigen Lesarten kein Vorurteil gegen sich hat, so dass jede derselben in Abwesenheit der andern vernünftigerweise gebilligt werden könnte. Die letztere Art, die auf der vom Abschreiber herrührenden Wahrscheinlichkeit beruht, („*transcriptional*" *probability*), ist nicht weniger wertvoll. Aber sie ist analoger Unsicherheit unterworfen, weil in einer grossen Zahl von Fällen jede Lesart als eine Corruption der andern erklärt werden kann mit Rücksicht auf eine gewisse Tendenz der Abschreiber, von der man weiss, dass sie öfters Veränderungen im Text bewirkt hat; und die Tendenz, die in der Tat in irgend einem bestimmten Falle die Aenderung hervorgerufen, braucht durchaus nicht die Tendenz zu sein, die modernen Augen am natürlichsten scheint. Etliche Stunden, die man auf das Studium einer Reihe jener zahllosen Verbesserungen verwendet, an deren Annahme niemand denkt, würden zeigen, wie verschieden der unter den Abschreibern zu findende Instinkt ist, wie häufig ihr Instinkt von dem unsrigen abweicht und vor allem, wie die verschiedenen Instinkte bei derselben Stelle mit einander in Conflikt kommen. Ueberdiess lässt, wiewohl normaler Weise die Correktur oder besser

gesagt die Verschlimmbesserung eines Abschreibers zu gleicher Zeit den Schein des Plausibeln und verborgene Inferiorität aufzeigen, d. h. gleicherweise durch das vom Abschreiber herrührende und durch innerliches Zeugniss verurteilt werden sollte, die Unvollkommenheit unserer Kenntnisse den offenbaren. Conflikt der beiden Arten von Wahrscheinlichkeit in der Regel unterbindet, der aus der Erwägung hervorgeht, dass kein Abschreiber absichtlich eine schlechtere Lesart statt einer besseren einführen wollte. Alle Entscheidungen endlich, die man macht, allein oder hauptsächlich auf Grund des inneren Zeugnisses, unterliegen der Möglichkeit des Irrtums, die nur einmal von dem einzelnen und isolierten Urteil unzertrennlich ist: sie entbehren der Sicherheit, welche die Vergleichung und wechselseitige Correktur verleiht. Daher ist es gefährlich, sich in erster Linie auf irgend eine Art innerer Wahrscheinlichkeit zu verlassen: Die schiefe Ebene, auf die man dabei unvermeidlich gerät, wird kaum verfehlen, uns irre zu führen, wo die Autorität der Dokumente nicht von selbst klar und sofort entscheidend ist. Man darf also vom inneren Zeugniss blos einen untergeordneten und accessorischen Gebrauch machen: nimmt man es als Führer ersten Ranges, so kann das nur zu umfassendem Irrtum führen.

Das dokumentliche Zeugniss in seiner einfachsten Form besteht in der relativen Autorität der einzelnen Dokumente, d. h. in der relativen vorläufigen Wahrscheinlichkeit, dass eine von ihnen bezeugte Lesart die richtige ist. Das ist gemeint, wenn man in populärer Sprache sagt, dass man „guten Handschriften" Glauben schenken sollte. Eine Mutmassung von verhältnissmässig hoher Autorität wird durch zeitliche Priorität an die Hand gegeben, eine Mutmassung, die im Ganzen durch die Erfahrung gerechtfertigt wird, aber noch nicht mehr als ein Mutmassung, weil das Exemplar, aus dem ein Manuscript abgeschrieben wurde, entweder nur wenig älter als es selbst oder von keinem früheren Datum war, und weil die Verderbniss in einer Linie der Copien rapid, langsam in einer andern sein kann. Das einzige adäquate Kriterium der Autorität für ein bestimmtes Dokument, abgesehen von seiner Verwandtschaft mit andern Dokumenten, ist der Charakter seines Textes, wie derselbe durch die möglichst vollständige Vergleichung seiner verschiedenen Lesarten festgestellt worden ist. Dabei werden die Abweichungen, bei welchen das innere Zeugniss von so ausserordentlicher Klarheit ist, dass es einstweilen als entscheidend gelten kann, durchweg als Zeugen für die allgemeine Charakteristik des Textes genommen und zeigen auf diese Weise, inwiefern er wahrscheinlich ursprüngliche Lesarten in den zahlreichen Abweichungen bewahrt hat, in welchen das innere Zeugnis mehr oder weniger zweifelhaft ist. Die Kritik, die auf dieser Basis beruht, der

Basis, des „inneren Zeugnisses der Dokumente“ unterschieden von dem vorher erwähnten „inneren Zeugnis der Lesarten“ begreift nicht einen einfachen, sondern einen dreifachen Prozes in sich: versuchsweise Prüfung der Lesarten, Prüfung des Textes der Dokumente vermittelst des so gesammelten Materials und endgültige Entscheidung über die Lesarten. Alle Abweichungen müssen so zur Interpretation jeder einzelnen beitragen. Das Prinzip dieser Kritik lässt sich in dem einfachen Satze ausdrücken: *Die Kenntnis der Dokumente hat dem endgültigen Urteil über die Lesarten voranzugehen.*

Der Gebrauch des „inneren Zeugnisses der Dokumente“ im neuen Testament ist jedoch durch verschiedene Ausnahmen in der Homogeneität des Textes gehemmt, besonders durch die Schwierigkeit, dasselbe auf eine Mehrheit der Dokumente anzuwenden an Stellen, wo die besseren Dokumente auf verschiedenen Seiten stehen, sowie auch durch die Verschmelzung von zwei oder mehr unabhängigen Texten in einen. Diese Fusion oder Vermischung pflegt auf verschiedene Weise zu entstehen. Bald wurden beim Abschreiben zwei Exemplare zusammen gebraucht; bald vermischte der Abschreiber bewusst oder unbewusst Reminiscenzen aus einem andern MS mit dem Text, den er eben copirte; bald wurden verschiedene Lesarten, die am Rande des Exemplars angemerkt oder als Verbesserungen desselben eingeschaltet waren, den entsprechenden Lesarten des Textes selbst substituirt. Jetzt, da fast jedes bedeutende Dokument Lesarten aus mehr als einer Quelle vereinigt, muss die Natur und desshalb der Wert seines Zeugnisses in jedem besonderen Falle entsprechend variiren, und es gibt keine Möglichkeit, die aus den verschiedenen Quellen geflossenen Lesarten zu unterscheiden, ausser durch die Beobachtung, welches die anderen Dokumente sind, mit denen sie in jedem einzelnen Falle verbunden ist. Wenn also jedes Dokument als eine konstante Autoritätseinheit behandelt wird, so dass die Bezeugung jeder Lesart nur aus der Summe solcher Einheiten besteht, so gibt es keinen andern Weg, um zur Entscheidung zu gelangen, als dass man die Vergleichung der endgültigen Autorität für zwei Lesarten in ein einfaches arithmetisches Verhältnis auflöst; und dieser arithmetische Prozess muss hoffnungslos fehlerhaft sein durch die Unmöglichkeit, jedem Dokument einen numerischen Wert beizulegen, der seinen unbezweifelten Vorzügen proportional wäre, ebensosehr als durch die fragmentarische Natur vieler Dokumente und das starke Element daraus folgender Zufälligkeit im Wert der äusseren Bezeugung für diese oder jene Lesart. Ein mehr oder weniger bestimmtes Gefühl dieser Schwierigkeiten hat ohne Zweifel einen beträchtlichen Einfluss auf das gefährliche Vertrauen ausgeübt, mit dem man sich zum direkten Gebrauch des „inneren Zeugnisses der Lesarten“ im neuen Testament

ermutigte. Aber unglücklicherweise ist diess ein Mittel, das nur zum Verhüllen der Ungewissheit dient, nicht zum Entfernen derselben.

Es gibt nur einen Weg durch das Chaos der komplizirten Bezeugung; es ist der Weg, der diese auf ihre verschiedenen Ursachen zurückführt, mit andern Worten die Untersuchung, was für vorausgehende Umstände beim Abschreiben jene Combinationen der Uebereinstimmung und der Differenz zwischen den verschiedenen Dokumenten begründen, wie wir sie tatsächlich vorfinden. *Alle glaubwürdige Herstellung von verderbten Texten ist auf das Studium ihrer Geschichte gegründet, d. h. auf die Beziehung der Abstammung oder Verwandtschaft, welche zwischen den einzelnen Dokumenten bestehen.* Die Wichtigkeit der Genealogie in der Textkritik wird sofort klar, wenn man in's Auge fasst, dass keine Vermehrung der Abschriften oder der Abschriften von Abschriften ihrem vereinigten Zeugnis eine höhere Autorität verleihen kann, als diejenige des einzigen Dokumentes ist, von dem sie abstammen, und dass ein einziges altes Dokument vielleicht nur einen Abkömmling hinterlassen hat, eine andere dagegen hundert oder tausend. Daher kommt es, dass die gleichen numerischen Beziehungen unter den vorhandenen Handschriften sich gar wohl vertragen mit der grösstmöglichen Verschiedenheit der numerischen Beziehungen unter ihren Vorfahren, und umgekehrt, es sind absolut keine berechtigten Mutmassungen aus der Zahl allein zu erlangen, d. h, aus der Zahl, die noch nicht durch die Abstammung interpretirt ist.

Wenn, wie es oft der Fall ist, die vorhandenen Abschriften eines alten Werkes in bestimmte Familien eingeteilt werden können, von denen jede einzelne einen gemeinsamen Vorfahren hat, so ist die Aufgabe, die Textgenealogie nachzuweisen, verhältnismässig leicht. Im neuen Testament ist das Problem ein komplizirtes, nicht nur wegen der Zahl und Verschiedenheit der Zeugnisse, sondern wegen des durch Vermischung entstandenen häufigen und frühen Zusammenflusses verschiedener Ursprungslinien. Die Beispiele unmittelbarer Ableitung eines bestehenden Dokumentes von einem andern sind verhältnismässig selten. Aber das vereinigte Zeugnis für Zustimmung oder Abweichung lässt deutlich die Existenz vieler Reihen von vorhandenen Dokumenten durchblicken, die einen grösseren oder kleineren Teil ihres Textes in letzter Instanz von einzelnen verlorenen Dokumenten ableiten oder von einzelnen Abschreibelinien, die aus einer Anzahl auf einander folgender verlorener Dokumente bestehen. Das Verhältnis der ganzen Masse von Dokumenten, die ein Buch enthalten, zu dem einzelnen Original wiederholt sich tatsächlich in geringerem Grade bei jeder untergeordneten Reihe von Dokumenten für einen grossen Teil ihrer Lesarten, und es ist unmöglich, irgend einen richtigen Begriff vom

Ursprung der gegenwärtigen Verteilung der Lesarten zu haben, bis man zu der klaren Erkenntnis gekommen ist, dass im Grunde alle Textüberlieferung die Form eines genealogischen Baumes annimmt, der in immer kleinere Aeste und Zweige auseinandergeht, von denen die vorhandenen Dokumente nur zufällige und verstreute Bruchstücke oder Bindeglieder sind. Dieser fundamentale Typus der Textüberlieferung ist faktisch im neuen Testamente zum grossen Teil verdunkelt wegen der Vereinigung verschiedener Aeste des Baumes durch die Textvermischung, und die daraus sich ergebende Seltenheit reiner Repräsentanten der früheren und vollständig auseinandergehenden Aeste. Aber diese scheinbare Confusion verursacht verhältnismässig selten eine wirkliche und permanente Schwierigkeit in der Bestimmung, was für Linien der Ueberlieferung in alten Zeiten eine gegebene Lesart enthielten oder nicht.

Der Gebrauch des genealogischen Zeugnisses bringt ähnlich wie der Gebrauch des „inneren Zeugnisses der Dokumente“ zur Aufklärung einer einzelnen Stelle Kenntnisse mit, die durch die Prüfung vieler Stellen gewonnen wurden, und involvirt so drei auf einander folgende Prozesse. Es sind hier diese: erstlich die Analyse und Vergleichung des dokumentlichen Zeugnisses für eine Aufeinanderfolge individueller Abweichungen; sodann die Untersuchung der genealogischen Beziehungen zwischen den Dokumenten und also auch zwischen ihren Vorfahren mittels des so gewonnenen Materials; und drittens die Anwendung dieser genealogischen Beziehungen auf die Erklärung des dokumentlichen Zeugnisses für jede individuelle Abweichung. Die Resultate der Interpretation des dokumentlichen Zeugnisses, die so und nur so gewonnen werden können, sind mannigfach. Für's erste scheidet sie eine Menge Lesarten aus, deren später Ursprung aus den genealogischen Beziehungen erhellt, und die also in der Textüberlieferung nicht vom Original können abgeleitet sein. Ferner zeigt und beschränkt sie mit Rücksicht auf alle andern Lesarten die möglichen genealogischen Vorfahren der bestehenden Combinationen im dokumentlichen Zeugnis, um zu Gunsten einer Lesart gegen eine andere Mutmassungen darzubieten, die variiren können von tatsächlicher absoluter Sicherheit, wie sie unter günstigen Umständen möglich ist, bis herunter zu einem vollständigen sich die Waage halten. Auf der andern Seite lassen die Ungleichheiten und gelegentlichen Zweideutigkeiten im Zeugnis für die genealogischen Beziehungen häufig Raum für mehr als eine Interpretation. In welcher Weise das genealogische Prinzip sich auf diese schwierigen Fälle anwenden lässt, wird sofort deutlich werden.

Das dokumentliche Zeugnis für den Text des neuen Testamentes besteht aus griechischen MSS, die vom vierten bis zum sechs-

zehnten Jahrhundert her datiren, wobei die meisten früheren in einem fragmentarischen Zustande sich befinden; aus alten Uebersetzungen in verschiedenen Sprachen und aus Citaten, die sich in den vorhandenen Schriften der Väter, in griechischer, lateinischer, und zum kleinen Teil in syrischer Sprache geschrieben vorfinden. Um die Geschichte des Textes ganz zu verstehen, müssen Dokumente jeglicher Art und jeglichen Zeitalters in Betracht gezogen werden, wiewohl, sobald die Geschichte bekannt ist, eine überwiegende Mehrheit von Dokumenten bei gewöhnlichen Abweichungen nicht als Autorität ersten Ranges behandelt werden darf. Da sogar die beiden frühesten griechischen MSS nicht weiter als bis in die Mitte des vierten Jahrhunderts hinauf reichen, so beruht die Festsetzung der historischen Marksteine hauptsächlich auf dem Zeugnis der patristischen Citate, die zum grössten Teil genau chronologisch sind, und ebenso auf demjenigen der Uebersetzungen, von denen drei oder vier kaum späteren Ursprungs als das zweite Jahrhundert sein können. Beide Arten des Zeugnisses haben ihre besonderen Unvollkommenheiten. Citate werden oft aus dem Gedächtnisse gemacht und unterliegen deshalb Schwankungen und Vermischungen; verschiedene Formen des Textes werden zu verschiedenen Zeiten von demselben Schriftsteller gebraucht, und eine andere Art der Unsicherheit ist veranlasst durch die Textverschiedenheit, wie sie die Handschriften der patristischen Schriften bei Citaten aufweisen, ein Umstand, der beweist, wie leicht jüngste landläufige Texte des neuen Testamentes zur Textverderbnis beitragen konnten, und ebenso durch die unkritische Behandlung, unter der der Text der meisten Väter noch jetzt zu leiden hat. Die Uebersetzungen sind von dem Genius und den grammatischen Eigentümlichkeiten ihrer Sprache afficirt, und in anderer Hinsicht nicht gleichmässig oder konstant wörtlich abgefasst, während einige einstweilen noch unvollkommen herausgegeben sind. Aber alle diese Nachteile, so sehr sie auch eine Unsicherheit im Zeugnis für einzelne Stellen verursachen, können doch nicht wesentlich verhindern, dass man zu sichern Schlüssen über die Geschichte des Textes im Ganzen gelangt.

Die Vergleichung mit den patristischen Citaten enthüllt sofort die überraschende Tatsache, dass alle beträchtlichen Abweichungen in der Lesart vor der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts entstanden sein müssen. Die Abweichungen späteren Ursprunges sind meist von geringerem Belang, und die Veränderungen, welche nach dieser Periode stattfanden, waren meist Veränderungen in der Verwendung bereits bestehender Lesarten. Ein Text, der in der Hauptsache identisch ist mit dem vorwiegend gebrauchten griechischen Text des Mittelalters, wurde von Chrysostomus und andern antiochenischen Vätern in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts verwendet und muss also von MSS dargeboten worden sein, die so alt waren als irgend ein

noch existirendes MS. Diesen antiochenischen oder „syrischen" Text erkennt man häufig als in Opposition stehend zu dem Text oder den Texten der meisten unzweifelhaft alten Dokumente.

Einen andern grossen Markstein bieten die Schriften des Origenes, die bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts und noch früher hinauf ragen. Sie erhärten das frühere Vorhandensein von mindestens drei Typen des Textes, welche durch zahlreiche Lesarten, die von charakteristischen Gruppen noch vorhandener Dokumente deutlich bezeugt sind, identifizirt werden können. Unter ihnen ist jener am leichtesten erkennbar, den man mit der konventionellen Bezeichnung „occidental" (*„Western"*) belegt hat. Ein anderer, weniger hervorragend, weil weniger fest durch ein einzelnes altes Dokument repräsentirt, dürfte vielleicht „alexandrinisch" zu nennen sein. Der dritte behauptet eine mittlere oder neutrale Stellung, zuweilen einfach mit den occidentalen oder den alexandrinischen Lesarten, gelegentlich auch mit den occidentalen und alexandrinischen Lesarten zugleich in Opposition tretend. Auf der andern Seite enthalten die Schriften des Origenes keine sicheren Spuren unzweifelhaft syrischer Lesarten.

Die Priorität von wenigstens zwei der oben erwähnten drei Texte gegenüber dem syrischen Text erhellt ferner aus der Existenz einer gewissen Anzahl bestimmt syrischer Lesarten, die sich bei genauerer Untersuchung als eine Combination der occidentalen mit den neutralen Lesarten herausstellen. Ausserdem macht der in dieser Weise vorausgesetzte Gebrauch occidentaler und neutraler Lesarten es moralisch gewiss, dass andere Lesarten aus denselben Quellen, so wie sie da standen, adoptirt wurden, oft aus einem occidentalen, oft aus einem neutralen Text; und die Voraussetzung wird vollkommen bestätigt durch eine Analyse, die wir durch Klassifizirung des dokumentlichen Zeugnisses vollziehen. In andern Fällen zeigt eine ähnliche Analyse, dass oft auch alexandrinische Lesarten vor den Autoren des syrischen Textes adoptiert wurden. Zu den beiden Vorgängen der Combination und der direkten eklektischen Adoption kommt ein dritter: eklektische Adoption mit Modifikationen. In der Tat hat der syrische Text alle Kennzeichen einer sorgfältigen Construktion aus einem Material, das uns unter einer andern Autorität zugänglich ist, ja er ist offenbar aus diesem Material allein konstruirt. Alle Lesarten, die eine ausschliesslich syrische Bezeugung haben, können leicht als Bestandteile der Revision eines Redaktors genommen werden, und keine derselben hat den Stempel der Aechtheit, um den Gebrauch anderweitiger und reinerer Quellen zu verbürgen.

Indem wie nun den syrischen Text bei Seite lassen, haben wir die Beziehungen zwischen seinen Vorläufern zu betrachten. Die rapide und weite Verbreitung des occidentalen Textes ist die auffallendste

Erscheinung in der Geschichte des Textes während der drei Jahrhunderte, die dem Tode der Apostel folgen. Das erste klare Zeugnis (Marcion, Justin) zeigt uns einen Text, der entschieden occidentale Lesarten vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts enthält; und ein ähnlicher Text ist zum mindesten vorwiegend in den ausgibigen Citaten, die gegen das Ende des Jahrhunderts gemacht werden. Ja der Text, den alle vornicänischen griechischen Schriftsteller brauchen, welche nicht mit Alexandria verbunden waren und uns beträchtliche Schriftstücke hinterlassen haben (Irenaeus, Hippolyt, Methodius), ist der Hauptsache nach occidental. Sogar bei den zwei Hauptalexandrinern, Clemens und Origenes, besonders in einigen von Origines Schriften, nehmen die occidentalen Citate eine hervorragende Stelle ein, während sie bei Eusebius im Ganzen vorwiegend sind. Nach Eusebius ragen sie in der griechischen Theologie nicht mehr hervor, ausgenommen, dass sie in eklektische Texte aufgenommen wurden: ein paar wenige Schriftsteller zeigen seltene Spuren der aussterbenden Tradition, aber mehr nicht. Die altlateinische Uebersetzung war in ihren beiden früheren Gestalten occidental von Anfang an. Die altsyrische war, so weit sich das aus einer einzigen unvollkommenen Evangelienhandschrift beurteilen lässt, wenigstens vorwiegend ebenfalls occidental. Aber der occidentale Einfluss machte sich tatsächlich bis zu einem gewissen Grad früher oder später in jeder alten Version geltend: in denjenigen von Oberägypten, Aethiopien und Armenien ist er oft besonders deutlich wahrnehmbar.

Wenn die occidentalen Lesarten im Allgemeinen ihren alten Rivalen gegenübergestellt werden, um eine erweiterte Uebersicht über die Beziehungen ihrer Texte zu gewinnen, so wird kein Textkritiker bezweifeln wollen, dass der occidentale nicht nur der weniger reine Text ist, sondern auch, dass die meisten seiner Differenzen einem gefährlichen Durcheinander von wörtlichem Abschreiben und freier Reproduktion und sogar von der Erhaltung einer Ueberlieferung und ihrer vermeintlichen Verbesserung zuzuschreiben sind. Sein vornehmstes und konstantes Kennzeichen ist die Paraphrase, nicht wesentlich verschieden von der Tendenz, die Worte zu modifiziren, wie sie viele Abschreiber an den Tag legen, sondern noch eher eine extreme Form derselben. Worte und sogar kleine Sätze werden verändert, ausgelassen und eingeschaltet mit einer überraschenden Freiheit, wo immer es schien, dass der Sinn mit grösseren Kraft und Bestimmtheit ausgedrückt werden könnte. Ein anderer gewöhnlicher und gefährlicher Typus der Willkür, den man hier in schönster Blüte sehen kann, ist die Assimilation von grösseren oder kleineren Sätzen, ob sie einander ähnlich seien oder nicht, und besonders das Streichen charakterischer Aussagen an den Parallelstellen, hervorgerufen durch den natürlichen

Hang zu harmonisiren und zu vervollständigen. Ganz besonders eigentümlich ist dem occidentalen Text die Bereitwilligkeit, Abänderungen und Zusätze zu adoptiren, die aus Quellen stammen, welche mit den schliesslich kanonisch gewordenen nichts zu tun haben. Diese verschiedenen Tendenzen müssen für längere Zeit wirksam gewesen sein. Den occidentalen Text darf man sich nicht als eine einzelne von Anfang an vollständige Recension vorstellen. Wie auch sein erstes Exemplar oder Exemplare sich von den Originalen mögen unterschieden haben, es muss in der Folgezeit eine nicht geringe und zwar sich steigernde Veränderung Platz gegriffen haben.

Indessen überwog die occidentale Willkür nicht allenthalben und noch wurden MSS abgeschrieben, die von ihren Resultaten unberührt blieben. Die Erhaltung des reinen Textes verdanken wir zum grossen Teil den wachsamen Gelehrten Alexandriens: seine besten Repräsentanten unter den Versionen sind die ägyptische, insbesondere die unterägyptische Uebersetzung, und die Citate, die ihnen folgen, finden sich sehr reichlich bei Clemens, Origines, (Dionysius, Peter) Didymus und dem jüngeren Cyrill, alles Alexandriner. Anderseits weist der Text viele Tatsachen auf, die man nur schwer mit einer ausschliesslichen frühzeitigen Beschränkung des nicht occidentalen Textes auf Alexandria vereinigen könnte, und es fehlt, wie man voraussetzen durfte, nicht an hinreichenden Beweisen, dass er auch sonst da und dort mit mehr oder weniger Erfolg gegen die triumphirende Popularität der occidentalen Lesarten das Feld behauptet. Im Ferneren aber legt, wie mittelbar schon oben bemerkt wurde, eine Gruppe noch vorhandener Dokumente dafür Zeugnis ab, dass es früher schon unabhängige Textverderbungen von augenscheinlich alexandrinischem Ursprung gab. Sie sind in jeder Hinsicht viel weniger wichtig und weniger zahlreich als die occidentalen Lesarten und verraten keine Neigung, fremdartiges Material zu verwerten oder zu kühneren Formen der Textveränderungen ihre Zuflucht zu nehmen. Sie zeigen oft Sorgfalt und Geschick ganz besonders im Gebrauch der Sprache und mitunter kann man bei ihnen einen täuschenden Schein von Originalität wahrnehmen.

Der beklagenswerte Verlust fast sämmtlicher christlicher Literatur aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts verursachte eine teilweise Kluft in der Textgeschichte; aber es ist klar, dass der zunehmende Verkehr zwischen den Kirchen zu einer grösseren Vermischung der Texte in diesem verhältnismässig friedlichen Zeitraum führte. Abgesehen von der verschiedenartigen und zufälligen Vermischung ist es wahrscheinlich, dass mehr als ein eklectischer Text mit Vorsatz gebildet wurde. Einer, der unter allen Umständen dahin gehört, und auf den wir schon hingewiesen haben, muss entweder dieser

Zeit oder den folgenden Jahren angehören. Der syrische Text hat ganz den Anschein, als sei er ein sorgfältiger Versuch, das Chaos rivalisirender Texte durch eine weise Auswahl aus allen zu überwinden. Man würde gleicherweise dem, was man von der alten Kritik weiss, als auch dem Zeugnis, das uns die Vergleichung der Resultate mit den ihnen zu Grunde liegenden Materialien an die Hand gibt, Gewalt antun, wollte man annehmen, dass die syrischen Revisoren irgend welche zuverlässigen wissenschaftlichen Mittel gehabt hätten, um zu entscheiden, welche von den verschiedenen Texten, MSS oder Lesarten den besten Stammbaum haben. Sie konnten nur von „innerlichen" Wahrscheinlichkeiten unbestimmter Art geleitet werden und waren nicht in der Lage, zwischen der Reinheit eines Textes und seiner augenblicklichen Annehmbarkeit oder Nützlichkeit zu entscheiden. Sie wünschten offenbar, dass ihr Text leicht, glatt und vollständig sei; und für diesen Zweck entlehnten sie ohne Bedenken von allen Seiten, und mit ebenso wenig Bedenken brauchten sie die Feile, um noch vorhandene Rauheiten zu entfernen.

Im vierten Jahrhundert überwog die Vermischung fast allenthalben: beinahe alle Texte desselben, soweit sie aus den Citaten der Theologen zu erkennen sind, sind mehr oder weniger chaotisch. In den ersten Jahren muss die Verfolgung unter Diokletian und seinen Mitregenten und dann die Reaktion unter Constantin den Text nicht weniger stark berührt haben als den Kanon des neuen Testamentes. Das lange und ernstliche Bemühen, die heilige Schrift zu vernichten, konnte nicht anders als an den verschiedenen Orten ungleichen Erfolg haben, und so erlangten die in gewissen Gegenden currenten Texte eine rasche Verbreitung bei der nächsten Generation. Ausserdem waren verschiedene Bestrebungen dieses Jahrhunderts voll rascher Neuerung der Erhaltung lokaler Eigentümlichkeiten ungünstig. Es ist darum kein Wunder, dass die alten Typen des Textes selten zu unterscheiden sind, ausgenommen in mit andern Texten vermischten Fragmenten. Mittlerweile gewann der syrische Text an Einfluss. Während etlicher auf das vierte folgender Jahrhunderte waren im Osten der syrische und andere Texte neben einander im Umlauf, fast alle gemischt; aber zuletzt verdrängte der syrische Text die übrigen beinahe ganz. Die Ursachen dieser Superiorität sind leicht erkennbar. Die abendländische Christenheit wurde ebenso ausschliesslich lateinisch, wie sie der morgenländischen entfremdet wurde: mit wenigen Ausnahmen starb der Gebrauch und die Kenntnis des Griechischen im Westen aus. Die Verwüstungen der Barbaren und Mohamedaner zerstörten die MSS in weiten Gegenden und schränkten das Gebiet, innerhalb dessen das Abschreiben fortgesetzt wurde sehr ein. Anderseits wurde die griechische Christenheit centralisirt, indem Konstantinopel ihr Mittelpunkt wurde. Nun ist Antiochien die

rechte Mutter von Konstantinopel, so dass natürlich der antiochenische Text des vierten Jahrhunderts zuerst traditionelle, wenn nicht offizielle Autorität in Konstantinopel beanspruchte und dann in der Praxis das mustergültige neue Testament des griechischen Ostens wurde. Und um die Textgeschichte noch eine Stufe weiter zu führen, so ist der gedruckte Text der Recepta des sechszehnten Jahrhunderts mit Ausnahme zerstreuter Lesarten, die sich in den meisten Fällen dem Erasmus und seinen Nachfolgern durch lateinische Autoritäten empfahlen, eine Reproduktion des syrischen Textes in dieser seiner mittelalterlichen Gestalt.

Da es mit der Geschichte des Textes, kurz gefasst, diese Bewandtnis hat, so wird es das erste Bemühen des Kritikers sein müssen, einen Standpunkt zu gewinnen, der von Textvermischungen noch unberührt ist, und so weit als möglich zu bestimmen, was für Lesarten es in den verschiedenen Linien der Tradition gab, so lange eine jede von ihnen noch ihren besondern Charakter bewahrte. Zu diesem Zweck ist es nötig zu bestimmen, in wie weit die Texte der verschiedenen noch vorhandenen Dokumente mit den hauptsächlichsten alten Texten übereinstimmen. Ein befriedigendes Resultat war nicht zu erlangen, so lange als gerade unsere ältesten Dokumente als konstante und getreue Repräsentanten alter Texte oder „Recensionen" galten. Doch werden sie einer sorgfältigen Kritik indirekte den Beweis liefern, den man direkte bei ihnen zu finden umsonst sich bemühte. Ein zwiefacher Prozess ist nötig; zuerst gilt es, aus der Summe des Zeugnisses, gleichviel welcher Zeit oder welcher Gattung dasselbe angehöre, die Grundzüge der Geschichte ausfindig zu machen, wie sie eben skizzirt worden ist, und dann den so gewonnenen Massstab anzulegen, um den Ursprung und Charakter jedes bedeutenden Dokumentes mittels der zahlreichen Abweichungen zu bestimmen, bei denen die Gruppirung der Dokumente nur wenig Unklarheit lässt. Ein Dokument kann einen alten Texttypus in annähernder Reinheit überliefert haben; oder es kann direkt oder indirekt aus Originalien verschiedener bestimmter Typen hergeflossen sein; oder es kann auch aus einer noch weiter gehenden Vermischung entstanden sein. Worauf man zu achten hat, ist in erster Linie die Anwesenheit oder Abwesenheit bestimmt syrischer oder bestimmt vorsyrischer Lesarten, und sodann unter den vorsyrischen Lesarten die Anwesenheit oder Abwesenheit entschieden occidentaler oder entschieden alexandrinischer oder entschieden neutraler Lesarten.

Wenn die Texte der vorhandenen Dokumente in dieser Weise geprüft werden, so zeigt es sich, dass fast alle in gewissem Sinne gemischt sind. Ein griechisches MS hat in den meisten Kapiteln der Evangelien und der Apostelgeschichte (D), zwei in den paulinischen Episteln (D_2 G_3), eines in der Epistel an die Hebräer (D_2)

annähernd occidentale Texte. Von den beiden ältesten MSS ist ℵ vorsyrisch und grossenteils neutral, aber mit beträchtlichen occidentalen und alexandrinischen Elementen, B ist vorsyrisch und fast ganz neutral, aber mit einem beschränkten occidentalen Element in den paulinischen Episteln. Alle andern griechischen MSS enthalten ein grösseres oder geringeres syrisches Element und ihre vorsyrischen Elemente weisen fast immer Lesarten von sämmtlichen drei vorsyrischen Typen auf, wiewohl in ungleichem Verhältnis. Auch ist das allgemeine Verhältnis der Mischung durchaus nicht gleichmässig bei jedem einzelnen Dokument: so ist das syrische Element bei A sehr gross in den Evangelien, viel geringer in den übrigen Büchern, indem die Abschrift bei den verschiedenen Teilen des neuen Testamentes wahrscheinlich aus verschiedenen kleineren Exemplaren angefertigt wurde. Der occidentale Charakter der altlateinischen Version in ihrer früheren Gestalt und augenscheinlich auch der altsyrischen wurden bereits angeführt. Die übrigen alten Versionen, die memphitische und die thebaische, beide ägyptisch, sind offenbar ganz vorsyrisch: sie sind gewiss an den meisten Stellen bald neutral, bald alexandrinisch, wiewohl nicht ohne ein occidentales Element, das in der thebaischen Uebersetzung beträchtlich ist. Eine Revision der altsyrischen Uebersetzung scheint früh im vierten Jahrhundert oder noch früher stattgefunden zu haben und ohne Zweifel in einiger Verbindung mit der syrischen Revision des griechischen Textes, indem die Lesarten in sehr bedeutendem Umfange coincidiren. Alle nachfolgenden Uebersetzungen und Revisionen von Uebersetzungen tragen deutlich die Spuren des syrischen Einflusses, ganz besonders die gothische und die „italisch" lateinische; aber die vorsyrischen Elemente der äthiopischen, der armenischen und der jerusalemisch-syrischen sind bedeutend und gewichtig.

Wenn die Elemente des Textes in jedem der hervorragenden Dokumente auf diese Weise bestimmt sind, so ist die Möglichkeit gegeben, die Genealogie einer gegen früher viel grösseren Zahl individueller Lesarten mit Bezug auf die verschiedenen alten Texte nachzuweisen. Die Operation wird kaum durch ein Gesetz auszudrücken sein, aber nach einiger Zeit lassen sich die gegenübergestellten Gruppen von Zeugen zum grössten Teil mit einiger Geduld und Sorgfalt leicht interpretiren. Wenn einmal die alte Zuweisung einer Lesart in dieser Weise bestimmt worden ist, so geben die charakteristischen Eigenschaften der verschiedenen alten Texte hinsichtlich der Aechtheit oder Unächtheit derselben Mutmassungen vom höchsten Werte an die Hand.

Eine Lesart, die sich durch die Reihe der sie bezeugenden Dokumente als syrisch oder nachsyrisch zu erkennen gibt, ist ohne Bedenken zu verwerfen. Wenn sie nur eine rivalisirende Lesart neben sich hat, so wird diese durch die vereinigte Autorität aller vorsyri-

schen Texte der occidentalen, wie der alexandrinischen und neutralen, unterstützt. Wenn zwei oder mehr rivalisirende Lesarten vorhanden sind, so lässt dieser Umstand die zum Voraus gewonnene Unwahrscheinlichkeit unberührt, als seien alle entschieden syrischen Lesarten von der historischen Verwandtschaft des syrischen Textes als eines Ganzen mit andern Texten abzuleiten. Auf der andern Seite ist es eine weniger einfache Sache, die zum Voraus angenommene Wahrscheinlichkeit von Lesarten zu bestimmen, von denen man weiss, dass sie gewiss oder wahrscheinlich vorsyrisch sind. Eine präcisere Bestimmung der Herkunft muss auf alle Fälle gesucht werden, da die wichtigsten Divergenzen im Text in vorsyrischer Zeit stattgefunden haben.

Hier zeigt sich uns der syrische Text wieder von einem andern Gesichtspunkt aus, indem er die Bezeugung der Verwandtschaft von zwei oder mehr vorsyrischen Lesarten verhüllt. In den zahllosen Fällen, in denen die syrischen Revisoren die eine oder die andere der früheren Lesarten unverändert adoptirten, war das notwendige Resultat so zu sagen eine Verdoppelung in der Bezeugung dieser Lesart: sie muss nämlich die vereinigte Unterstützung aller der vorhandenen Dokumente haben, die in diesen Abweichungen syrischen Ursprunges sind, und zugleich aller der existirenden Dokumente, die in diesen Abweichungen vorsyrischen Ursprunges mit besonderem Typus sind. Sie erscheint so als weit besser beglaubigt als ihre Nebenbuhlerin, während in Wirklichkeit ihre Bezeugung zum guten Teil blos äquivalent ist mit dem einfachen syrischen Texte. Die Wichtigkeit dieser Erwägung tritt besonders zu Tage bei den zahlreichen occidentalen Lesarten, die eine täuschende Fülle augenscheinlicher Autorität dem Zufalle verdanken, dass sie bei den syrischen Revisoren Gnade fanden, während zahlreiche andere Lesarten von gleicher Herkunft und nicht minderwertigem Charakter verworfen wurden.

Wenn man die Möglichkeit zugibt, dass auf diese Weise eine falsche Wertschätzung des Zeugnisses habe entstehen können, so kann ein grosser Teil der vorsyrischen Lesarten zuversichtlich den einen oder andern der vorsyrischen Hauptlinien der Bezeugung zugeschrieben werden. Vergleicht man diese Linien mit einander als Ganze, indem man das innere Zeugnis für und wider die Gesammtheit ihrer jeweiligen Lesarten prüft, so erhellt, dass die occidentalen und die alexandrinischen Texte als Ganze irreleitend sind. Wo es nur zwei Lesarten gibt, erweist sich die occidentale als die ursprünglichere, ebenso die nichtalexandrinische gegenüber der alexandrinischen; wo es drei Lesarten gibt, erweist sich die neutrale Lesart, wenn sie von solchen Dokumenten unterstützt wird, wie sie in den vorhergehenden Fällen sehr häufig auf beiden Seiten, der nichtoccidentalen, und nichtalexan-

drinischen stehen, als die ursprünglichere gegenüber sowohl der occidentalen als der alexandrinischen Lesart.

Es gibt eine Anzahl zerstreute occidentale und alexandrinische Lesarten, die ganz zu verwerfen bei dem gegenwärtigen Stande unseres Wissens unklug wäre. Ja es gibt einige Stellen in den Evangelien, die in dieser Ausgabe durch ein besonderes Zeichen hervorgehoben sind, wo wir glauben, dass der occidentale Text in seiner Auslassung eines Stoffes, den alle nicht occidentalen Dokumenten enthalten, getreu die Originalhandschriften wiedergebe. In diesen letzten Ausnahmefällen ist das innere Zeugnis besonders stark und dazu kommt, wenn keine besonderen Gründe für das Gegenteil vorhanden sind, dass die irrtümliche Stoffaufnahme von vorneherein wahrscheinlicher ist, als die irrtümliche Stoffweglassung, was der durchgängigen Tendenz der Abschreiber nach Vollständigkeit ihres Textes zuzuschreiben ist, und ihrer ebenso durchgängigen Abneigung, irgend etwas, das sie überkommen haben, wieder fallen zu lassen. Anderseits kann die Intregrität des occidentalen Textes nicht mit Recht aufrecht erhalten werden an den zahlreichen Stellen, in denen er interessanten Stoff beibehalten hat, während die vorsyrischen Texte ihn weglassen und er doch offenbar nicht von dem Erfindungstalente der Abschreiber, viel weniger noch von irgend einem der gewöhnlichen mit dem Abschreiben verbundenen Zufälle herrührt. Es verdient bemerkt zu werden, dass alle diese Stellen nur in den historischen Büchern und vielleicht nur in den Evangelien vorkommen. Das Auffallende daran verschwindet, wenn man sich erinnert, dass die Ursachen der verschiedenen Lesarten, die sehr frühe entstanden sind, durchaus nicht innerhalb des Textes selbst liegen müssen. Als der occidentale Text entstand, waren mündliche Ueberlieferungen und schriftliche Erinnerungen aus dem apostolischen Zeitalter noch im Umlauf, ihrem Charakter nach ohne Zweifel gemischt; während die Verehrung, welche man den Schriften zollte, die zuletzt den Kanon des neuen Testamentes bildeten, noch nicht jenen Charakter angenommen hatte, der die massvolle Bereicherung ihres Inhaltes aus andern Erinnerungen und Berichten untersagte. Einige der wichtigeren dieser eigentümlichen Interpolationen aus fremden Quellen sind in den Text der Evangelien aufgenommen oder denselben mit einer besonderen Bezeichnung angehängt; und wir hielten es gleichfalls der Mühe wert, viele der übrigen mit unterscheidenden Zeichen an den Rand drucken zu lassen, ebenso wie einige andere interessante occidentale Lesarten. Aber die hinzukommende Erkenntnis, dass diese Klassen von Lesarten, die sich mit den Büchern des neuen Testamentes verbunden haben, ursprünglich keinen Teil des wirklichen Textes derselben bildeten, berührt die Hauptschlussfolgerung nicht, die wir aus dem genealogischen Zeugnis

mit Rücksicht auf die hauptsächlichsten alten Texte gezogen haben, dass nämlich die Lesarten, die man entweder nur in den occidentalen unter den vorsyrischen Texten oder nur in den alexandrinischen unter den vorsyrischen Texten findet, dem starken Verdachte ausgesetzt sind, sie seien durch Abschreiber hineingekommen.

Zahlreiche Abweichungen sind noch übrig, in denen der Nachweis des dokumentlichen Zeugnisses auf mehr als eine Art geführt werden kann, so dass eine Beziehung der verschiedenen Lesarten zu diesem oder jenem alten Haupttext dem Zweifel ausgesetzt ist; oder bei denen man wenig oder keinen Grund anzunehmen hat, dass die Divergenz der Lesarten irgend etwas mit der Divergenz der alten Haupttexte zu tun habe. Aber auch hier kann das genealogische Prinzip durch eine Ausdehnung des „inneren Zeugnisses der Dokumente" auf die verlornen Vorfahren von Dokumentengruppen angewandt werden. Der allgemeine innere Charakter von entschieden occidentalen oder entschieden alexandrinischen Lesarten wurden genau in derselben Weise bestimmt, wie der allgemeine innere Charakter irgend eines Dokumentes bestimmt wird, indem nämlich von der Gesammtheit der Lesarten eine nach der andern geprüft wird, und der Nachdruck, den dadurch die Verwendung leichter Lesarten als Schlüssel für die schwierigen bekommt, ist von allgemeiner Bedeutung, indem dieselbe Art und Weise, den allgemeinen inneren Charakter zu bezeugen, auf die Gesammtheit der Lesarten in irgend einer Gruppe von Dokumenten angewendet werden kann, die häufig in Opposition zu andern Dokumenten tritt. In jeder Stelle, wo zwei oder mehr Dokumenten die gleiche Lesart haben, müssen sie, wenn dieselbe nicht von der Art ist, dass die Uebereinstimmung dem Zufall zugeschrieben werden kann, nach der Natur der Sache einen gemeinsamen Vorfahren gehabt haben, sei es nun das Original oder irgend ein späteres MS. Wenn die gleiche Dokumentengruppe in einer beträchtlichen Zahl von Lesarten für sich allein steht, so ist bezüglich des gemeinsamen Vorfahren von allen diesen Stellen genügendes Material für allgemeine Schlüsse vorhanden, und dieser gemeinsame Vorfahre besteht tatsächlich in einer Reihe von Fragmenten aus einer verlornen Handschrift. Dieses „innere Zeugnis von Dokumentengruppen", das die Reihe von Dokumenten, welche rivalisirende Lesarten bezeugen, als Ganze zu beurteilen ermöglichte, ganz unabhängig von Urteilen, die man über den Charakter jedes einzelnen ihrer Glieder fällen mag, entgeht den durch die Vermischung verursachten Schwierigkeiten, welche jedem Versuche anhaften, die einzelnen Handschriften des neuen Testamentes als so viele „Autoritäten" von konstantem Worte zu behandeln.

Die Zahl der Gruppen, die ernstlich beachtet zu werden ver-

dient, ist, wie sich bald zeigt, verhältnismässig klein. Weder die griechischen Handschriften, die einen umfangreichen, entschieden vorsyrischen Text enthalten, noch die früheren Uebersetzungen, noch die früheren Väter sind zahlreich, und zu einem grossen Teil sind sie fragmentarisch oder lückenhaft. Und Combinationen, auf welche keine derselben eingeht, dürfen offenbar in den meisten Fällen ohne Bedenken unberücksichtigt bleiben. Gleicherweise wird man bald finden, dass verschiedene Gruppen, die praktisch identisch sind in ihrem Umfang, zuweilen variiren, indem das eine oder andere der Dokumente, die gewöhnlich ein Glied derselben bilden, defekt ist. Dies ist das natürliche Resultat des gelegentlichen Eklekticismus aus einem bunten Gemisch, der dahin zielt, die Einfachheit der ersten Textrelationen unter einer oberflächlichen Vermengung der vorhandenen Zeugnisse zu verhüllen. Ehe noch die Untersuchung weit vorgeschritten ist, kommt es an den Tag, dass diejenigen Gruppen, die durch irgend einen möglichen Fall bei zweifelhaften Abweichungen Autorität für sich in Anspruch nehmen können, ganz gewiss eine oder mehrere von den sehr wenig zahlreichen ältesten griechischen Handschriften enthalten. Wollte man genau sein, so müsste man die früheren Uebersetzungen und Väter der Liste der ältesten Dokumente einverleiben, und das Verfahren wäre sicherlich unvollständig, wenn man in letzter Linie keine Rücksicht nehmen wollte auf die von ihnen ohne Unterstützung ältester griechischer Handschriften bezeugten Lesarten; aber nichts ist verloren und viel ist an Einfachheit gewonnen, wenn man sie zunächst nur als Hülfsmaterial zu den griechischen Handschriften behandelt.

Der nächste Schritt ist zu bestimmen, in wie weit ein gemeinsames Element in allen oder den meisten derjenigen Gruppen vorhanden ist, die den besten Charakter zeigen, wenn man sie auf das „innere Zeugnis der Gruppen" hin prüft. Hier treten zwei bemerkenswerte Tatsachen nach einander mit besonderer Klarheit hervor: Die konstante Ueberlegenheit der Gruppen, die B und ℵ zugleich enthalten, gegenüber von Gruppen, in denen die beiden Handschriften fehlen, in allen den Fällen, wo das innere Zeugnis ziemlich frei von Zweideutigkeit ist; und die gewöhnliche, aber keineswegs durchgängige Ueberlegenheit der Gruppen, die B enthalten, gegenüber denjenigen mit ℵ. Diese Tatsachen korrespondiren genau die eine mit der Reinheit beider MSS von syrischen Lesarten, die andere mit der fast vollständigen Reinheit der Handschrift B von der Vermischung mit abweichenden hauptsächlich vorsyrischen Texten, die ℵ in bedeutendem Grade afficirt haben; sie selbst sind indessen durch eine andere Art des Zeugnisses veranlasst. Sie sind überdiess unabhängig von dem Umfang der Gruppen. So geschieht es, dass die Fälle, in denen ℵ B

keine Unterstützung aus andern griechischen MSS oder überhaupt keine dokumentliche Unterstützung haben, bei jeder Stufenfolge verbunden sind mit den Fällen, in welchen sie am Anfang einer beträchtlichen Gruppe stehen. Wenn B und ℵ zu einem grossen Teil ihres Textes aus einem nächsten gemeinsamen Original geflossen wären, so müsste dieses gemeinsame Original, welches auch sein eigenes Datum gewesen sein möchte, einen sehr alten und einen sehr reinen Text gehabt haben. Allein es gibt keinen greifbaren Beweis für diese Annahme; während verschiedene Erwägungen, ausgehend von der sorgfältigen Vergleichung der Bezeugung zweiten Grades durch Lesarten, die von ℵ B gemeinsam unterstützt werden, von B gegen ℵ und von ℵ gegen B., je nachdem, es moralisch gewiss machen, dass die Vorfahren von B und ℵ von einem Punkte nahe dem Original auseinandergingen und in der Folge nie mehr mit einander in Berührung kamen, so dass das Zusammenstimmen von ℵ B diejenigen Partien des Textes bezeichnet, in welchen zwei ursprüngliche und völlig getrennte Linien der Ueberlieferung nicht dazu gekommen waren, durch unabhängige Verderbnis in der einen oder andern Handschrift von einander abzuweichen. Demgemäss können, gewisse Klassen von Ausnahmen zugegeben, die vereinigten Lesarten von ℵ B mit Sicherheit als ursprünglich angenommen werden, wenn nicht ein besonders starkes inneres Zeugnis für das Gegenteil spricht, und niemals können sie mit Sicherheit verworfen werden.

Nun kommen die zahlreichen Abweichungen, in welchen ℵ und B auf verschiedenen Seiten stehen. Hier ist eine wichtige Lehre daraus zu entnehmen, dass man in der gleichen folgerichtigen Weise wie vorher die Lesarten jeder Combination von jeder dieser Handschriften mit einer andern ältesten Handschrift prüfend vergleicht. In jeder derartigen binarischen Combination mit B (wie in den Evangelien BL, BC, BT etc.) stellt sich heraus, dass dieselbe einen grossen Bruchteil Lesarten enthält, die bei der genauesten Untersuchung die Klangfarbe der Ursprünglichkeit haben und kaum eine, die nach sorgfältiger Erwägung verdächtig aussieht: tatsächlich ist der Charakter dieser Gruppen kaum zu unterscheiden von demjenigen in ℵ B. Auf der andern Seite zeigt jede Combination von ℵ mit einer andern ältesten Handschrift zum grössten Teil Lesarten, die schliesslich nicht gutzuheissen sind, wobei allerdings einige wenige sein mögen, die mehr Beachtung verdienen. Alle andern Handschriften bestehen die Prüfung mit noch geringerem Erfolg als ℵ.

Analoge, doch nicht identische Resultate erlangt man, wenn man die von ℵ oder B mit nur sekundärer Unterstützung gebildeten Gruppen prüft, d. h. diejenigen, die nur mit untergeordneten griechischen Handschriften oder mit Versionen oder mit Vätern oder mit

zwei oder drei dieser Klassen von Dokumenten verbunden sind. Derselbe hohe Grad von Vorzüglichkeit wie vorher wird erreicht, wo Gruppen dieser Art eine Verschiedenheit in dem Hülfszeugnis zeigen; wo B nur von einer einzigen Version unterstützt wird, so ändert sich der Charakter mit der sich anschliessenden Version. Sogar wenn B ganz allein steht, dürfen ihre Lesarten nie ohne Weiteres verworfen werden, wiewohl die Möglichkeit kirchlichen Irrtums und solche Neigungen, wie man sie in dem Schreiber von B wahrnehmen kann, hauptsächlich eine Tendenz zu leichter und nicht künstlicher Assimilirung zwischen Parallelstellen, in Betracht gezogen werden muss: die Vorliebe für Auslassungen, die man ihm zugeschrieben hat, ist Einbildung, ausgenommen vielleicht die Weglassung einzelner kleiner Worte. Auf der andern Seite tragen die Lesarten, in denen ℵ allein steht, fast immer die Spuren entweder der Unachtsamkeit oder der Kühnheit an sich; und einige wenige Lesarten ausgenommen, von denen etliche wichtig sind, ist der allgemeine Charakter aller dieser Gruppen von ℵ mit solcher sekundären Bezeugung, wie oben angeführt wurde, mehr oder weniger verdächtig. Viele Lesarten dieser Gruppen, das lässt sich kaum bezweifeln, sind occidental und manche andere alexandrinisch. Noch ungünstigere Resultate erlangt man durch eine ähnliche Prüfung von andern einzelnen Handschriften.

Diese allgemeinen Resultate sind von der Art, wie man sie natürlicher Weise nach den Beziehungen von ℵ und B zu andern Handschriften und zu einander erwarten durfte. Man musste annehmen, dass der Text der ausserordentlich alten gemeinsamen Quelle von B und ℵ, der sich den übereinstimmenden Lesarten von ℵ B zufolge als von besonderer Reinheit erweist, in der Regel in der einen oder andern der beiden Handschriften erhalten sein würde, so ferne sie differiren; und ferner dass B gewöhnlich, wiewohl nicht immer, sein getreuer Repräsentant sein würde. Indem die falschen Lesarten von B, so viel sekundäre Bezeugung sie auch haben mögen, zum grössten Teil von sporadischer Textverderbnis herrühren, so pflegt diese Handschrift natürlich den gemeinsamen alten Text in viel grösserem Umfang zu bewahren, als eine Handschrift, die so stark occidentalen und alexandrinischen Einflüssen ausgesetzt ist wie ℵ; und was die Lesarten anbetrifft, in denen jede derselben allein steht, so pflegen die verschiedenen Typen der Textgestaltung, die für die jeweiligen Abschreiber charakteristisch sind, natürlich entsprechende Consequenzen zu haben.

Wiewohl jedoch ein Text, den man mit B als einziger Autorität bilden würde, ausgenommen wo er sich selbst verratende Irrtümer enthält, dem wahren Text der Originale ungleich viel näher kommen würde, als ein Text, der in gleicher Weise nach irgend einer andern

Handschrift gebildet würde, so würde er doch gewiss viele falsche Lesarten enthalten; und so ist das einzig sichere kritische Verfahren dasjenige, dass alle existirenden Zeugnisse in Anschlag bringt. Die Stellen, in denen die richtige Lesart in beiden Handschriften B und ℵ verloren gegangen zu sein scheint, sind ausserordentlich selten; aber unzweifelhafte oder mögliche Ausnahmen von der gewöhnlichen Superiorität von B über ℵ gibt es viele; und daher sind die verschiedenen Voraussetzungen, welche der innere Charakter der verschiedenen Dokumentengruppen an die Hand gibt, unschätzbar, während das „innere Zeugnis der Lesarten" sich oft als ein nützliches Mittel zur Verifikation bei der letzten Entscheidung erweist, indem es viele Ungewissheiten, die sonst unaufgeklärt geblieben wären, entfernt und hinwiederum gelegentlich Ungewissheiten hervorruft, die einer Untersuchung bedürfen. So beschaffen sind auch, wo immer es schwer hält, die alten Texte zu identifiziren, in der Hauptsache die Quellen, auf denen die Kritik in denjenigen Partien der Episteln beruht, welche in B verloren gegangen sind, nämlich im letzten Teil (IX, 14 bis Ende) des Hebräerbriefes, in den Pastoralbriefen und der Epistel an Philemon. In der Apokalypse geht die Autorität einzelner Handschriften noch mehr in derjenigen von Dokumentengruppen und dem innern Zeugnis auf; und die hauptsächlichsten alten Texte sind zum Wenigsten dunkler als anderswo. Ob Codex B jemals die Apokalypse enthielt oder nicht, jetzt ist er unvollständig von Hebr. IX, 14 an. Der Verlust ist um so grösser als ℵ in der Apokalypse einen Text hat, der beträchtlich unter demjenigen der übrigen Bücher steht, indem er zum Teil von früheren mehr oder weniger verderbten Texten herübergenommen wurde, zum Teil einer vermehrten Willkür beim Abschreiben unterworfen war; und wiewohl A, ganz besonders wenn von C unterstützt, berechtigten Anspruch auf beträchtliche Autorität erheben darf, so ersetzt der Codex doch den Mangel nur unvollkommen, und ausserdem ist die Abwesenheit früherer und guter Versionen empfindlich zu spüren. Doch ist sogar hier die Zahl der Abweichungen, in denen man schwer zu einer richtigen Entscheidung gelangen kann, viel geringer als man zum Voraus annehmen sollte.

Die in den vorstehenden Seiten enthaltene Skizze möge genügen, um die Hauptlinien der Kritik anzudeuten, denen diese Ausgabe gefolgt ist. Der Zweck einer gesunden Textkritik muss immer sein: von jeder Klasse textueller Fakta Notiz zu nehmen und dem Zeugnis, das jede Klasse darbietet, seinen besonderen Gebrauch und Wert zuzuweisen. Wenn man sich einmal klar darüber verständigt hat, dass gerade durch die Natur der Textüberlieferung alle vorhandenen Dokumente mehr oder weniger eng mit einander verbunden sind, und dass diese Beziehungen der Abstammung und Verwandtschaft die be-

stimmenden Ursachen fast aller Lesarten geworden sind, so wird die historische Untersuchung der allgemeinen oder teilweisen Abstammung der notwendige Ausgangspunkt für die Kritik. Die genealogischen Resultate in Verbindung mit dem innern Charakter der hauptsächlichsten alten Texte oder der Texte von vorhandenen dokumentlichen Gruppen bieten die Mutmassungen dar, stärker oder schwächer je nach dem, die das erste und tatsächlich oft das entscheidende Zeugnis für eine Lesart gegen eine andere geben. Bevor jedoch die Entscheidung bezüglich irgend einer Lesart endgültig getroffen wird, ist es immer weise und oft notwendig, das innere Zeugnis, das dieselbe besonders berührt, in Betracht zu ziehen, und zwar sowohl das innerliche als das vom Abschreiber herrührende *(transcriptional)*. Wenn es zu einem andern Resultate führt, als das von dem dokumentlichen Zeugnis an die Hand gegebene, so wird eine zweite und gründlichere Prüfung gewöhnlich ein bisher übersehenes charakteristisches Merkmal der bestbezeugten Lesart entdecken, das auf natürliche Weise ihre Abänderung veranlasst hat, während auf der andern Seite eine Wiedererwägung oft eine Zweideutigkeit in der Bezeugung zu Tage fördert. Keine endgültige Regel kann für die verhältnissmässig wenigen Fälle gegeben werden, in denen der vorhandene Conflikt bleibt, ganz besonders wo das dokumentliche Zeugnis auf einer Seite spärlich oder dunkel ist. Die endgültige Entscheidung muss hier offenbar dem persönlichen Urteil auf Grundlage einer umfassenden Uebersicht des ganzen Zeugnismaterials überlassen werden. Aber bei einem Texte, der so reichlich bezeugt ist, wie derjenige des neuen Testamentes, ist es gefährlich, eine Lesart, die durch genealogisch interpretirtes dokumentliches Zeugnis klar empfohlen ist, zu verwerfen. Hier wie in den vielen Abweichungen, wo beides, das dokumentliche und das innere Zeugnis, nicht entscheidend ist, ist es offenbar richtig, dem Leser nicht den Schein grösserer Gewissheit, als augenscheinlich vorhanden ist, vor Augen zu stellen und also alternative Lesarten zu drucken, um auf diese Weise die Stellen zu markiren, an denen eine endgültige Entscheidung gegenwärtig willkürlich sein würde, und ebenso die Grenzen zu markiren, innerhalb deren die Ungewissheit besteht.

Das Amt der Kritik ist bis dahin das gewesen, zwischen verschiedenen bestehenden Lesarten zu unterscheiden, indem sie die eine adoptirt und die andere beseitigt. Aber es ist wenigstens theoretisch möglich, dass die Originalität des Textes, den man auf diese Weise erlangt, nur relativ ist, und dass alle vorhandenen Dokumente von Irrtümern afficirt sind, die sich in den früheren Stadien der Ueberlieferung eingeschlichen haben. Hier ist kein letztes Kriterium möglich, ausgenommen das innere Zeugnis: aber die Geschichte des Textes des neuen Testamentes zeigt, dass der Vereinigungspunkt der vor-

handenen Abstammungslinien dem Original so nahe gewesen ist, dass vollkommene Freiheit von erstanfänglicher *(primitive)* Verderbnis nicht von vorneherein unwahrscheinlich wäre. So weit wir zu urteilen im Stande sind, empfängt die Reinheit des bestüberlieferten Textes in allen wesentlichen Rücksichten genügende Bestätigung vom inneren Zeugnis. Wir haben nie die leiseste Spur unentdeckter Interpolationen oder Verfälschungen von irgend welcher Bedeutung wahrgenommen und glauben gar nicht, dass es solche gibt. Immerhin sind einige Stellen, bei denen der eine von uns oder wir beide vermuten, sie enthalten einen erstanfänglichen Irrtum von nicht grossem Belang, und die deshalb als fraglich angemerkt sind, wobei alle Vorschläge für ihre Verbesserung dem Appendix vorbehalten sind.

Diese kurze Berichterstattung über den Text des neuen Testamentes würde unvollständig sein, wenn wir nicht mit einem Worte vor einem natürlichen Missverständnisse warnten. Indem die Textkritik die verschiedenen Lesarten zu ihrem Gegenstand hat und ihr Zweck die Ausscheidung der ursprünglichen Lesarten von den Verfälschungen ist, so verdunkeln die Diskussionen über Textkritik fast unvermeidlich die einfache Tatsache, dass die Lesarten nur Erscheinungen zweiten Ranges bei einem ursprünglich einzigen und identischen Texte sind. Im neuen Testamente besonders ist es schwer, rücksichtlich des Verhältnisses, in dem die der Veränderung unterworfenen Worte zum ganzen Texte stehen, sich der Uebertreibung zu erwehren, und ebenso in den meisten Fällen rücksichtlich ihrer inneren Wichtigkeit. Es ist deshalb nicht überflüssig, ausdrücklich zu konstatiren, dass die grosse Masse der Worte im neuen Testament über alle kritischen Sichtungsprozesse erhaben sind, weil sie frei sind von Veränderungen und deshalb bloss abgeschrieben zu werden brauchen. Dazu hat manche Textabweichung, von der man Notiz nehmen muss, ein bloss antiquarisches Interesse, ausgenommen so weit sie für die Geschichte der Textüberlieferung oder für die Charakteristik einzelner Dokumente oder Dokumentengruppen Zeugnis ablegt. Das ganze Gebiet der Veränderung unter den Lesarten, das je in irgend einen gedruckten Text ist aufgenommen worden oder wahrscheinlich wird aufgenommen werden, ist verhältnissmässig klein; und ein grosser Teil davon kommt bloss auf Rechnung der Unterschiede zwischen den ersten unkritischen Ausgaben und den Texten, die innerhalb des letzten halben Jahrhunderts mit Hülfe des unvergleichlich wertvollen, erst in neuerer Zeit zu Tage getretenen dokumentlichen Zeugnisses gebildet wurden. Nur ein kleiner Bruchteil von dem starken Niederschlag angefochtener Worte bleibt nach Anwendung der verbesserten Methoden der Kritik, die man aus der Erfahrung von fast zwei Jahrhunderten der Untersuchung und Diskussion gewonnen hat. Wenn verhältnissmässig untergeordnete

Dinge, wie die Umstellung in der Reihenfolge der Worte, das Setzen oder Auslassen des Artikels bei Eigennamen u. drgl. bei Seite gelassen werden, so können nach unserer Meinung die Worte, die noch dem Zweifel unterworfen sind, kaum mehr als den tausendsten Teil des ganzen neuen Testamentes ausmachen.

Auch darf man nicht vergessen, was für eine starke Garantie für die Unverderbtheit in den nicht variirenden Textteilen des neuen Testamentes indirekte durch viele bestehende Varianten an die Hand gegeben wird, insofern als sie uns durch die Convergenz unabhängiger Linien der Ueberlieferung zu den übereinstimmenden Zeugnissen vom höchsten Alter zurückführen; oder hinwiederum, was für ungewöhnlich reiche Quellen des Zeugnisses das neue Testament besitzt, um das Gebiet der Unsicherheit im Text auf ein Minimum zu reduziren. Die augenscheinliche Leichtigkeit und Einfachheit, mit der viele alte Texte herausgegeben werden, dürfte bei oberflächlicher Prüfung zu der Meinung führen, dass das neue Testament nicht mit gleicher Sicherheit wieder hergestellt werden kann. Aber diese Leichtigkeit und Einfachheit rührt tatsächlich davon her, dass das Zeugnis für die Prüfung zu spärlich ist, während der Text des neuen Testamentes in der Mannigfaltigkeit und Fülle des Zeugnisses, auf dem er ruht, absolut und ohne Vergleichung in der alten Prosalitteratur allein steht. Zweifelhafte Punkte kommen auch in kritischen Ausgaben klassischer Autoren nicht in Frage, einfach darum, weil es in der gewöhnlichen Litteratur nicht der Mühe wert ist, die Deutlichkeit einer Druckseite zu trüben. Der einzige Nachteil auf Seiten des neuen Testamentes, die verhältnissmässig frühe Mischung unabhängiger Linien der Ueberlieferung, wird, sobald man darüber in's Klare gekommen ist, durch das Alter und die Mannigfaltigkeit des Zeugnisses mehr als neutralisirt. Und der Ausdruk des Zweifels, wo wirklich ein Zweifel empfunden wird, rührt her von der in erster Linie stehenden Notwendigkeit der Treue, mit der die Worte der heiligen Schrift genau müssen wiedergegeben werden.

Zwei Vorlesungen über die hebräische Poesie.

Von D. *Victor Ryssel* in Zürich.*)

I.

Die Naturbetrachtung der hebräischen Poesie.

Wie das Volk Israel geistig und weltgeschichtlich den Höhepunkt des Semitenthums bildet, so ist auch seine religiöse Lyrik die

*) Dem freundlichen Anerbieten und Wunsche der geehrten Redaktion meine am 18. Januar d. J. gehaltenen Antrittsvorlesung über den Propheten

Krone der semitischen Poesie überhaupt. Ihr poetischer Werth liegt in der lebendigen, unmittelbaren Frische, mit der die innersten Empfindungen des Menschenherzens zu einfach schlichtem Ausdruck gebracht werden[1]. Und zwar sind es die höchsten und heiligsten Gefühle, welche die Sänger des auserwählten Volkes zu ihren Liedern begeistert haben, zu Liedern von ewigem, unvergänglichem Werthe. Was aber hat der hebräischen Poesie ihre innere Vollendung und den reichen Gehalt an echt dichterischen Anschauungen verliehen? Herder hat in seinem unsterblichen Werke „Vom Geist der Ebräischen Poesie“[2] zuerst darauf hingewiesen, dass der hohe Schwung und der reine Adel der hebräischen Dichtkunst das Produkt wahrer Naturpoesie sei. Belebung der Gegenstände für den Sinn, Auslegung der Natur für das Herz, Plan im Gedicht wie in der Schöpfung für unsern Verstand, das seien die drei Kennzeichen echter Naturpoesie, welche in der hebräischen Dichtkunst in vollendeter Weise ausgeprägt sind, indem sie Schönheit mit Wahrheit vereinigt und beide mit theilnehmender Empfindung belebt. Wie nun jede Sprache, jede Nation, jedes Klima sein eigenes Mass und eine eigene Quelle seiner Lieblingsdichtung hat, so seien auch die heiligen Sänger von einer Grundanschauung der Natur ausgegangen, welche ihnen erst die Augen gegeben, die Schöpfung zu sehen, sie in rechter Ordnung und Beziehung zu betrachten, überall höchste Liebe, Weisheit und Allmacht zu erblicken. So hat uns Herder zuerst mit der Naturanschauung bekannt gemacht, welche in den Schöpfungen der hebräischen Poesie niedergelegt ist. Und dieses tiefe Naturgefühl in der hebräischen Dichtkunst hat Alexander von Humboldt[3] in Beziehung gesetzt zu dem Naturgefühl der verschiedenen Völker und Zeiten und er hat zugleich das charakteristische Kennzeichen der hebräischen Naturpoesie näher dahin bestimmt, dass sie als Reflex des Monotheismus das

Micha, seine Zeit und seine Weissagungen in dieser Zeitschrift zum Abdrucke zu bringen, konnte ich zu meinem Bedauern nicht Folge leisten, da ich die darin erörterten Fragen über die Zeitverhältnisse, welche den Weissagungsreden Michas zu Grunde liegen, sowie über ihre Abfassungszeit und ihren Charakter demnächst noch eingehender in meiner Auslegung der Weissagungen Michas werde zu behandeln haben. Als Ersatz dafür mögen die nachstehenden, gleichfalls auf das Alte Testament bezüglichen Vorlesungen dienen, von denen die erste am 4. Dezember 1878 als Probevorlesung behufs Erlangung der Venia legendi in der theologischen Fakultät der Universität Leipzig, die zweite am 19. Januar 1881 im evangelischen Vereinshause zu Leipzig und am 28. Januar desselben Jahres zu Hannover gehalten wurde. Obwohl sich hie und da Einzelnes weiter ausführen und wohl auch tiefer begründen liesse, bringe ich doch beide Vorlesungen unverändert zum Abdruck, um ihnen nicht ihren ursprünglichen Charakter zu nehmen.

V. R.

Ganze des Weltalls in seiner Einheit umfasst, sowohl das Erdenleben als die leuchtenden Himmelsräume.

Wenn ich mir nun heute die Aufgabe gestellt habe, das nachzuprüfen, was zwei der ausgezeichnetsten Geister über die Naturbetrachtung der hebräischen Poesie gesagt haben, so glaube ich durch einen doppelten Umstand dazu berechtigt zu sein. Zunächst haben beide nicht den ganzen Bereich der hebräischen Poesie ihren Betrachtungen zu Grunde gelegt, sondern sie haben nur diejenigen Dichtungen, in denen sich das Naturgefühl den vollendetsten und umfassendsten Ausdruck gegeben hat, ins Auge gefasst. Und sodann haben wir jetzt eine andere, tiefer begründete Basis gewonnen, von der aus das Einzelne in einem höheren Zusammenhange geschaut werden kann, nachdem auf allen Gebieten der Literatur die reichsten Quellen für die Kenntniss sowohl des indogermanischen als des semitischen Volksgeistes auch auf der Stufe ihres Kindheitsalters erschlossen worden sind. Seit Lassen[4] den Unterschied der Semiten und Arier auf die massgebende Formel gebracht hat, dass dort die subjektive, hier die objektive Geistesrichtung vorherrscht, wissen wir, dass die in's Ungemessene hinausschweifende Phantasie, das leicht erregbare, allen äusseren Eindrücken und inneren Leidenschaften zugängliche Gemüth, welche beide gerade auch in der Poesie der Israeliten zur Erscheinung kommen, das Erbtheil ihrer semitischen Abstammung sind.

Wollen wir nun zunächst versuchen, das allgemein Semitische innerhalb der hebräischen Poesie durch eine Vergleichung derselben mit der der übrigen semitischen Völker nachzuweisen, so können wir uns darauf beschränken, die arabische Poesie der hebräischen gegenüber zu stellen. Denn die Dichtungen der Babylonier und der von ihnen durchaus abhängigen Assyrer, mit denen wir durch die grossartigen Entdeckungen der letzten Jahrzehnte bekannt geworden sind, spiegeln das ursemitische Gepräge nicht rein zurück. Wie beide Völker eine Mischung heterogener Bestandtheile darstellen, so ist auch die Poesie nicht unberührt geblieben von äusseren Einflüssen. Neben echt lyrischen Klagen und dem begeisterten Preise der Gottheit, wie sie aus dem reichen Gemüthsleben der Semiten quellen[5], finden sich auch Werke der epischen Dichtung, die ja auch in die arabische Poesie erst durch den Einfluss der indogermanischen Perser gekommen ist und die auch insofern den Arabern stets etwas Fremdes blieb, als die Stoffe ihrer erzählenden Dichtungen meist entlehnt sind. Und die Poesie der Syrer, die lange Zeit schwer verkannt worden ist, da sie trotz frostiger Monotonie und gekünstelter Reimschmiederei auch Ergüsse eines überströmenden Gefühls warmer religiöser Begeisterung enthält, — die Poesie der Syrer ist da, wo sie einen freien Aufschwung nimmt, zu sehr von der arabischen beeinflusst, als dass sie

eine selbständige Würdigung beanspruchen könnte. Auch sie enthält bereits in ihrer klassischen Periode eine reiche Verwendung des Schmuckes, den die Vergleichung der Natur der Poesie verleiht, aber diese kunstreich und sinnig ausgeführten Bilder dienen meist der Versinnbildlichung abstrakter Ideen und dogmatischer Lehren, wie sie eben nur die syrische Litteratur in poetischer Sprache auszudrücken versucht hat[6]. So sind die Naturschilderungen in der syrischen Poesie nicht eine freie Schöpfung des dichterischen Dranges, der sein Innerstes an den Bildern der Aussenwelt zur Darstellung bringt, sondern sie ist eine Nachbildung der Parabeldichtung des neuen Testaments, welche die Geheimnisse der christlichen Lehre den Gläubigen in begrifflicher Klarheit darbieten soll. Was aber der späteren Zeit des syrischen Schriftthums angehört, in welcher die Syrer mit den Arabern, ihren Zwingherren, die geistigen Schätze ihrer reichen, wenn auch nicht selbstständigen Litteratur austauschten, das trägt das Gepräge arabischen Gefühlslebens, in die strengen Formen und die verstandesmässigeren Wendungen der syrischen Dichtkunst gegossen. Wenn man einzelne Werke der poetischen Literatur der Syrer einer dürren Haide verglichen hat, auf der nur spärlich einige Blumen ihr kümmerliches Dasein fristen[7], so darf man doch auch nicht vergessen, dass gerade die zart und zierlich gebildete Haideblume den Bienen den süssesten Honig bietet, — um mich eines in der syrischen Poesie und Prosa nur allzuoft wiederkehrenden Bildes zu bedienen.

Wollen wir uns ein Bild verschaffen von dem, was die hebräische Poesie auf der gemeinsamen Basis des Semitismus unter dem Einflusse der göttlichen Offenbarung und des religiösen Lebens Schönes und Herrliches geschaffen hat, so genügt es, sie in Vergleich zu setzen zu der Dichtkunst der Araber. Denn wie die arabische Sprache vermöge ihrer klaren Gliederung und ihrer reichen Ausbildung uns einen tieferen Einblick in den Geist der hebräischen Sprache verstattet, so werden wir auch die hebräische Poesie erst dann ihrem ganzen Umfange und vollen Werthe nach zu schätzen vermögen, wenn wir von der Dichtkunst der Araber ausgehen.

Seit Goethe in seinen späteren Jahren sich tiefer versenkte in die Poesie des Ostens und sich zum Interpreten gerade der arabischen Dichtkunst und zum Herold ihres Ruhms machte, seit Rückert die Perlen dieser südliche Gluth athmenden Dichtungen in vollendeter Form dem Verständniss des deutschen Volkes übermittelte, galt die arabische Poesie als das Muster echter und wahrer Naturdichtung. Wenn aber in neuerer Zeit vielfach auch tadelnde Stimmen laut geworden sind, welche die Poesie der Araber, die man nur fälschlich für eine überaus phantastische, duftige und farbenreiche Geistesblume

halte, für ziemlich dürr erklären, weil dieselben Gedanken und Bilder immer wiederkehrten", — so liegt diesem Urtheil die Wahrheit zu Grunde, dass allerdings viele Ausdrücke, die uns als farbenreiche Bilder erscheinen, zugleich der prosaischen Rede als Eigenthum angehören. Dass auch der Stoff der arabischen Gedichte häufig der reinen Prosa angehört, hat schon Goethe mit Recht beobachtet. Aber er fügt zugleich hinzu, dass durch die malerische Gruppirung der einzelnen Handlungen und durch den einfachen Ernst der Diktion immer ein plastisch gerundetes, echt poetisches Gemälde vor dem geistigen Auge unserer Einbildungskraft emporsteigt. Und dies wird wohl Niemand der arabischen Poesie absprechen, dass trotz der einfachen Sprache, trotz der typisch gewordenen Bilder und der in einem Gleise gleichmässig sich fortbewegenden dichterischen Anschauung doch ein echtes Leben in ihren Dichtungen pulsirt, ein Leben, dessen Gefühlswärme, dessen reiche Stufenleiter blitzschnell wechselnder Empfindungen, dessen loderndes Feuer der Begeisterung den Gluthhauch südlicher Winde und die ganze Gewalt einer übermächtig den Menschen bannenden grossartigen Natur uns ahnen lässt. Gerade die lebhafte, oft leidenschaftliche Empfindung und die reiche, oft ins Ungemessene hinausschweifende Phantasie, welche die Schöpfungen der arabischen Poesie zeigen, haben die Araber in so hervorragendem Masse zu wahrer Naturpoesie befähigt. Dazu das Leben unter den Gefahren der dürren Sandwüste und unter fortwährenden Fehden eines Stammes gegen den andern, der recht ritterliche Geist und die mannhafte, die Ehre über alles schätzende Gesinnung, — dies alles in seiner Vereinigung hat eine romantische und heroische Dichtung von hoher Schönheit und Naturwahrheit ins Leben gerufen. Ehrbegierde, Tapferkeit, edle Aufopferung und unversöhnliche Rachelust, Liebestrauer und Liebesjubel bilden den Inhalt der arabischen Poesie, aber alles mass- und grenzenlos.

Eben darin zeigt sich aber auch der Unterschied zwischen der arabischen und hebräischen Dichtung, dass diese Gluth der Empfindung häufig das Mass des Schönen und die Linie des sittlich Erlaubten überschreitet und dadurch für unser Gefühl verletzend wirkt. Die ästhetische Empfindung der arabischen Dichter ist nicht durch das Mass des ewig Schönen, das sittliche Gefühl noch nicht durch die Gesetze des ewig Schicklichen geläutert, und in dem Urwald der arabischen Poesie schiessen neben stattlichen und erhabenen Palmen und üppigen, kraft- und saftstrotzenden Fruchtbäumen auch Schlingpflanzen aller Art empor, welche die edlen Formen des tropischen Baumwuchses umschlingen und wohl auch überwuchern. Dass aber die Hebräer mit keuschem Sinn und weiser Beschränkung auch da noch walten, wo ihre Seele hingerissen ist von dem Tiefsten und Höchsten,

was eine Menschenbrust bewegt, das liegt zum Theil wohl an den massvolleren Formen ihres lieblichen Landes, an der durch weise Gesetze seit Alters geläuterten Sittlichkeit, völlig lässt es sich aber nur erklären aus der höheren Weihe, mit welcher die religiöse Empfindung und das reine Gefühl der Gottesgemeinschaft auch die Dichtkunst der Hebräer verklärte.

Wie sich in der Verschiedenheit der hebräischen und arabischen Poesie das verschiedene Mass der Schönheit der Natur und des Menschen wiederspiegelt, davon wird noch ausführlich später die Rede sein; hier möge mir nur noch verstattet sein, an einigen Parallelen das schöne Mass der Empfindung zu zeigen, welches die hebräische Poesie vor der Schrankenlosigkeit der leidenschaftlichen Gefühle der Araber auszeichnet. Vergleichen wir die berühmte Todtenklage aus der Hamasa[9], deren charakterische Färbung schon Goethe zu einer Uebersetzung und eingehenden Würdigung veranlasste, mit dem Klageliede Davids über Saul und seinen Sohn Jonathan[10]. Dort schildert der Dichter, wie er die Blutrache an dem feindlichen Stamm, der seinen Ohm erschlagen, mit grausigem Ernste übernommen hat, und er schliesst mit der furchtbaren Freude, die erlegten Feinde, wilden Thieren zum Raube, vor sich liegen zu sehen: da lachten die Hyänen, den Wölfen glänzte das Angesicht und die edlen Geier schritten von Leiche zu Leiche, dass sie von dem reichlich bereiteten Mahle nur schwer in die Höhe sich schwingen. Hier ergiesst David in rührenden Tönen seinen tiefen Schmerz um den, dessen Freundschaft ihm werthvoller war als Frauenliebe, um die Helden, schneller als Adler, stärker als Löwen, die nun auf den Höhen erschlagen liegen. Dort ein düsterer und starrer Ernst, eine racheglühende und rachegesättigte Stimmung, hier der warme Pulsschlag inneren Lebens und ein edles Schmerzgefühl, das in elegische Klagen ausströmt. Und welch' ein Contrast zwischen dem öden Felsenthale, wo sie den meuchlings gemordeten Helden auf rauhem Ruhplatz am schroffen Felsen betteten, und zwischen den lieblichen Fruchtgefilden des Berges Gilboa, wo die für die Ehre des Vaterlandes kämpfenden Helden zwischen Blumen in den Tod sanken. So dient die Natur, wie sie die Verschiedenheit der Denk- und Dichtweise hervorgerufen, auch zum harmonischen Abschluss für die so gleiche und doch so verschiedenartige Begebenheit. Ein ähnlicher Contrast zieht sich durch alle Heldenlieder der arabischen und hebräischen Poesie hindurch, noch verstärkt durch den selbstgefälligen Stolz, mit dem die arabischen Dichter ihre eigenen Heldenthaten preisen, während Israels Helden für Gottes Ehre in den Kampf ziehen und zu Gottes Preis den Sieg besingen.

Und in den Dichtungen, welche die Liebe preisen und das Lob der Schönen singen, steht neben leidenschaftlicher, aber eben so schnell

verrauschender Liebesgluth, die sich bis zum Wahnsinn steigert, das sanfte und stille Glück einer reinen, treuen, Herz an Herz kettenden Liebesempfindung. Wie steht der Dichter Arabiens Mutanabbi, der seinen hohen Gönner um Geld bettelt, um durch reiche Geschenke die flüchtige Gunst seiner Schönen zu gewinnen[11], doch so ärmlich neben dem alttestamentlichen Sänger, den die feurige Liebe zu der reinen und keuschen Braut zu jenem Hochgesang der Liebe begeistert, der an unmittelbarer, wahrer Empfindung mit zu dem Schönsten gehört, was je zum Preise der Liebe gesungen worden:

Stark wie der Tod ist die Liebe,
Fest wie die Hölle hält heisse Minne;
Ihre Gluthen sind Feuergluthen,
Eine Gottesflamme.
Sie löschen Wasserwogen nicht
Und Ströme fluthen sie nicht hinweg[12].

Wenn aber auch in der arabischen Poesie wunderbar tief und warm empfundene Stimmungen zum Ausdruck gelangen, so zeigt sich diese allen Semiten eigene Erregbarkeit des Gemüthes besonders in der Empfänglichkeit für die äusseren Eindrücke der grossartigen Natur des Südens. Wenn als die anziehendste unter den Naturschilderungen Homers, der nur selten seinem Naturgefühl Ausdruck verleiht, uns wohl das hinreissend schöne Bild erscheint, das er von einer im Schimmer der nächtlichen Sterne ruhenden Gebirgslandschaft mit wenigen Strichen entwirft, so fesseln uns in der arabischen Poesie am meisten die einfach schönen Schilderungen des gestirnten Nachthimmels. Wenn sich die Plejaden einem perl- und golddurchnähten Wehrgehänge gleich an des Himmels Mitte drehen, dann weckt die Einsamkeit im Herzen des Dichters tausend Sorgen und Leid, dann rührt ihn wohl die Nacht, die gleich Wogen des Meeres ihr Kleid um ihn ergiesst, zu der stillen Klage:

O Nacht, du lange, lange! Willst du dem Morgenschein
Nie weichen? O Nacht, du wunderbare, als ob die Sterne dein
Mit hanfenen Stricken wären gelegt am Felsgestein[13].

Diese warme Empfänglichkeit für die Natur, wie sie allen Semiten zu eigen ist, hat nun auch innerhalb der hebräischen Poesie einen reichen Ausdruck gefunden. Und zwar hat sich die eigenartige Betrachtung der Natur vonseiten der Hebräer theils in den Bildern und Vergleichungen, theils in selbständigen Beschreibungen und Schilderungen ausgeprägt. Die Naturbetrachtung der hebräischen Poesie nach diesen zwei Seiten näher zu beleuchten und in kurzen Umrissen ein Bild davon zu entwerfen, soll die Aufgabe dieser Stunde sein.

Es fragt sich zunächst, inwieweit wir die Literatur des alten Testamentes für unsere Betrachtung als Quelle heranzuziehen haben. Herder und nach ihm Humboldt haben sich darauf beschränkt, aus den Psalmen und dem Buche Hiob die Naturanschauung der Hebräer zu erörtern und darzulegen. Aber so wahr es ist, dass die herrlichsten und erhabensten Schilderungen der Natur in diesen schönsten Schöpfungen hebräischer Dichtkunst niedergelegt sind, so wenig dürfen wir uns mit ihrer Erforschung begnügen, wenn es die Frage zu beantworten gilt, wie sich die Hebräer der Natur gegenüber fühlend und empfindend verhalten, wie sie die Bilder und Erscheinungen der Natur betrachtet und in sich aufgenommen und welche Anregungen sie aus der Betrachtung der Natur geschöpft haben. Denn nicht bloss in diesen Perlen der hebräischen Poesie, sondern in allen Dichtungen des alten Testaments, ja auch in der poetischen Rede der Propheten und der naivkindlichen Bilderrede der Prosa finden sich unzählige Fingerzeige, welche alle wohl beachtet sein wollen, wenn wir uns ein umfassendes Bild von der Auffassung der Natur bei den Israeliten verschaffen wollen. Und in der gewöhnlichen Rede der Prosa wie in der gehobenen, tiefernsten Sprache der weniger Schönheit als wuchtige Kraft bezweckenden prophetischen Rede spricht sich sogar unbewusst die Naturbetrachtung der Hebräer theilweise noch unmittelbarer aus, als in der Dichtkunst, wenn diese die Schilderungen der Natur als poetischen Selbstzweck in den Mittelpunkt ihres Schaffens rückt. Immerhin giebt sich uns die Poesie, da sie die reichste Gelegenheit darbot die inneren Gefühle und Anschauungen in vollster Treue wiederzugeben, als die reichste Fundgrube der Belehrung zu erkennen.

Es ist weiter die Frage, ob wir die Naturauffassung, wie sie sich in den verschiedenen Entwicklungsphasen der hebräischen Poesie verschieden gestaltet haben mag, auch nach diesen Wandlungen zu verfolgen haben. In der griechischen Poesie können wir vier Perioden einer durchaus verschiedenen Naturbetrachtung unterscheiden[1]. Aus der mythologischen Auffassung der Natur, welche in den religiösen Sagen einen grossartigen Ausdruck gefunden hat, geht sie zunächst zu der Reinheit und Naivität der objektiven Naturschilderung Homers über, später aber hat sich die griechische Poesie erst sehr allmählich durch die Lyrik zu einer subjectiven Erfassung der Natur und zuletzt zu der idyllischen Freude an kleinen, anmuthigen und lieblichen Naturscenen weiter entwickelt.

Auch die hebräische Poesie wird ähnliche Wandlungen durchgemacht haben. Aber einer Periodisirung der Naturauffassung innerhalb der hebräischen Poesie steht nicht nur die Unsicherheit der Datierung vieler Psalmen, ja ganzer poetischer Bücher entgegen, sondern eine solche ist auch weder nöthig, noch am Platze. Denn die Vergleichungen, in

denen sich die Naturbetrachtung in der reichsten und mannigfachsten Weise kundgiebt, sind einer Veränderung kaum unterworfen gewesen, zumal da der Bilderreichthum des hebräischen Stils zum Teil unmittelbar auf die Beschaffenheit des Sprachschatzes zurückgeht. Wenn aber die religiös-liturgische Poesie im Vergleich zu der griechischen nachweislich den umgekehrten Weg durchlaufen hat, indem die echt subjective Dichtung in der spätesten Zeit in immer grossartigeren Schilderungen ein objectives Bild der göttlichen Eigenschaften entwirft [15], so ist doch nicht minder die Auffassung der Natur eben als des Schauplatzes der göttlichen Thätigkeit und des Spiegelbildes seiner herrlichen Eigenschaften allen Zeiten mit gleicher Frische und Lebendigkeit zu eigen.

Aehnlich ist es auch in der arabischen Poesie. Obgleich sich der Koran in seinem bisweilen hochphantastischen Inhalt und in seiner hier und da sogar hinreissenden und prächtigen Sprache an die alte Poesie anschloss [16], hat die arabische Poesie doch infolge seiner den Grundgedanken derselben widersprechenden Tendenz eine Umwandlung nach ihren Zielen und Stoffen wie nach ihrer Behandlung erfahren. Aber so sehr auch die neuere Poesie durch ihre mehr sentimental-reflexionelle Dichtungen von der früheren fast epischen Objectivität der Wiedergabe der Empfindungen abweicht, so ist doch die Behandlung der Naturbilder und die Auffassung der Naturerscheinungen in ihren Grundzügen dieselbe geblieben.

Diese tiefe und lebhafte Empfänglichkeit der Semiten für die Natur und die Vorgänge in derselben, die sich in der Poesie kundgiebt, erscheint uns übrigens als durchaus naturgemäss, wenn wir die majestätische Erhabenheit und Pracht der südlichen Natur ins Auge fassen. Der wunderbare Himmel, der sich über den Ländern semitischer Zunge wölbt, und die reine, balsamische Luft haben auch europäische Reisende mit Macht ergriffen und einen so tiefen Einfluss auf ihre Seelenstimmung ausgeübt, dass sie sich wonneberauscht jeder Lebensbürde enthoben fühlten. Und die stille Nacht mit dem hell glänzenden Scheine des Mondes und der unsagbaren Klarheit der leuchtenden Sterne übt nirgends als im Orient einen so zauberischen Eindruck aus, der oft so stark und mächtig auf das Gemüt wirkt, dass ihm die innere Harmonie der Seelenkräfte zum Opfer fällt. Zu der Erhabenheit des Himmels, mag er sich nun über den starren Sandwüsten Arabiens oder den lieblicheren Gefilden des heiligen Landes wölben, tritt ferner die Grossartigkeit der Naturerscheinungen. Der Mensch, durchaus abhängig von den seltener, aber dann mit einer furchtbaren Gewalt und Heftigkeit auftretenden Gewitterstürmen, muss sich machtlos dem erhabenen Schauspiel der zuckenden Blitze und des rollenden Donners beugen und doch zugleich den aus der Wolke

herabströmenden Segen mit aller Wärme dankbarer Empfindung willkommen heissen.

Und so hat sich denn das subjective Element der hebräischen Poesie gerade in der Betrachtung der Natur am tiefsten und reichsten ausgeprägt. Alles und jedes, was die Hebräer mit ihren Sinnen erfassten, was ihren Verstand beschäftigte, sogar alle inneren Vorgänge des Seelenlebens, welche ihre Gefühle sanfter oder stärker erregten, alles wurde in dem Spiegelbilde der Natur zurückgeschaut und dadurch zu einer klaren, plastischen Anschauung gebracht. Da finden sich keine stehenden Beiwörter, durch welche wie in der Epik Homers die Gegenstände der Natur immer nur nach einer am meisten hervorstechenden Eigenthümlichkeit bezeichnet werden, sondern der Dichter setzt alles in der Natur nach den verschiedensten Seiten seines Wesens und seiner Erscheinung in lebendigen Connex zu dem, was seine Sinne oder seinen Verstand beschäftigt, was seine Gefühle erregt; und so wird gerade das Naturgefühl in der ausserordentlichen Lebhaftigkeit und Tiefe seiner Auffassung zu einem charakteristischen Merkmale der semitischer Eigenart überhaupt, wie insbesondere auch der semitischen Poesie.

Darin liegt vor allem ihr Bilderreichthum begründet. Bilder und Vergleichungen, Allegorien und Parabeln bilden in der That das die ganze Redeweise des Orients durchziehende und ihre eigenthümliche Färbung bedingende Element. Die ganze äussere Welt ist für die Hebräer und ihre Dichter zunächst nur insofern da, als sie das Gemüth erregt; und die Phantasie, die von der Verwandtschaft der Bilder ausgeht, springt je nach der Aehnlichkeit von einem Bilde zum anderen über. Wieder poetische Werth der hebräischen Lyrik überhaupt in der lebendigen, unmittelbaren Frische liegt, mit der die innersten Empfindungen des Menschenherzens zu einfach schlichtem Ausdruck gebracht werden, so bilden die einfachen, aber in ihrer Einfachheit grossartigen, blitzähnlich treffenden Bilder das vornehmste, ja im gewissen Sinne das einzige Mittel, diese innersten Empfindungen in der entsprechendsten Weise zum Ausdruck zu bringen. Nur dieser Reichthum an bildlichen Redeweisen und ganzen Vergleichungen ermöglicht es dem Semiten, die reiche Skala der Empfindungen, die sein leicht erregbares Gemüth bewegen, der Aussenwelt darzulegen, ohne dass er zu einem gekünstelten und nüchternen Gebrauche psychologischer Kunstausdrücke genöthigt würde. Und diesem Zwecke muss auch der ganze Reichthum und die ganze Mannigfaltigkeit der Natur, die ihn umgiebt, dienstbar werden; bald hier, bald da pflückt er eine duftige Blume, um sie zu dem farbenreichen Strausse zu winden, der uns die Empfindungen des Dichters versinnbildlicht, etwa in der Weise, wie die Symbolik des Orients gemischt mit neckischer Laune die Farben

und Formen der Blumen im bunten Spiele zum Dolmetscher ihrer innersten Gefühle macht.

Die hebräische Poesie bedient sich aber der Vergleichungen aus dem Reiche der Natur, um einen dreifachen Zweck zu erreichen: theils um körperliche Merkmale durch ihr Gegenbild zu kennzeichnen, theils um abstrakte Eigenschaften an einem Beispiele aus der Natur näher zu schildern, theils um innere, seelische Vorgänge zur äusseren, plastischen Darstellung zu bringen. Auch die klassische Dichtkunst ist reich an Vergleichungen; aber die Bilder, die Homer entwirft, dienen einem anderen Zwecke, wie Lessing in seinem Laokoon auseinandergesetzt hat. Während alle diese Vergleiche Handlungen illustrieren, und darum den werdenden Vorgang durch entsprechende Vorgänge in der Natur wiedergeben, so dass sogar die Beschreibungen eines Gegenstandes ihn nicht nach seiner Erscheinung, sondern seiner allmählichen Entstehung nach schildern, so kennt die hebräische Poesie nicht nur Vergleichungen dieser Art, die dann in den Parabeln eine selbstständige Ausprägung gefunden haben, sondern sie bietet auch, indem sie die einzelnen Merkmale durch passende Bilder ersetzt, die farbenreichsten Beschreibungen, und zwar sowohl einzelner Gegenstände, als ganzer umfassender Landschaftsbilder.

Der übergrosse Bilderreichthum der hebräischen Sprache hat übrigens eine eigenthümliche Erscheinung hervorgerufen, die nach den strengen Regeln der Aesthetik eher zu tadeln als zu loben wäre, wiewohl sie der hebräischen Poesie ganz besonderen Reiz verleiht: — es ist die unmittelbare Aufeinanderfolge verschiedener Bilder, welche nicht selten sogar eine Vermischung derselben herbeizuführen scheint. Jedoch muss ausdrücklich bemerkt werden, dass manche kühne Verknüpfung von scheinbar verschiedenen Bildern sich vereinfacht, wenn wir bedenken, dass auch die Sprache der Prosa eine grosse Anzahl von Redeweisen besass, deren ursprünglicher sinnlich-poetischer Sinn dem Hebräer nicht mehr klar war, wie ja auch viele Redeweisen der indogermanischen Sprachen, selbst unserer modernen, sich bei genauerer Betrachtung als die Kristallisation aus uralten mythologischen Naturanschauungen erweisen.

Unter den Vergleichungen, welche irgend ein Merkmal eines Gegenstandes durch das charakteristische Merkmal eines anderen verdeutlichend darstellen, ragen besonders die hervor, welche die menschliche Schönheit schildern. Die unschuldsvollen Augen der Geliebten in ihrem feuchten Glanze werden Tauben an Wasserbächen verglichen, in ihrer reinen Klarheit dem blinkenden Wasserspiegel von Hesbon; ihre Zähne gleichen blendendweissen Schafen, die nach der Schur in zwiefacher Reihe aus der Schwemme heraufsteigen, ihr Hals dem hochragenden Thurm Davids und ihr Wuchs einer schlanken Palme [17].

Hoch und hehr wie die Ceder ist die stattliche Gestalt des Geliebten, sein Leib wie Elfenbein, seine Schenkel wie Säulen von parischem Marmor auf goldenen Stützen[18]. Auch die arabischen Dichter wissen die weichen Formen weiblicher Schönheit mit reichen Bildern zu feiern, und das Auge der Geliebten vergleichen sie dem der Hirschkuh, ihre Lockenfülle, die den Nacken umwallt, dem Dattelbüschel, der vom Schaft der Palme hängt[19]; aber für das Ebenmass männlicher Schönheit haben die arabischen Dichter keinen Sinn: stolz rühmen sie sich, dass an ihrem mageren Leibe die Rippen hervorragen[20], denn in dieser Straffheit des sehnigen Körpers liegt ihre Heldenkraft. Wie die Karnation die schwierigste Aufgabe der Malerei ist, so haben auch die hebräischen Dichter mit besonderer Kunst der poetischen Schilderung die zarte Farbe der Haut durch die mannigfachsten Abstufungen und Mischungen von Weiss und Roth wiederzugeben versucht. Die Elfenbeinweisse des Antlitzes stellen sie in einen reizvollen Contrast zu dem Scharlachroth der Lippen; aber die mit sanftem Roth übergossene Schläfe der von der Sonne lieblich gebräunten Hirtin gleicht dem Innern einer Granatfrucht[21].

Auch leblose Gegenstände aller Art werden nach irgend einem Merkmal mit der umgebenden Natur verglichen, ja ein einzelner Gegenstand wird oft nach seinen verschiedenen Eigenschaften zur bildlichen Rede verwendet. So ist der Schnee nicht nur ein Bild blendender Weisse und makelloser Unschuld, sondern er wird auch, sofern er die hochragenden Felsgipfel des Libanon viele Monate lang deckt und die zu Thal rinnenden Wasser immer kühl und frisch und reich fliessen lässt, ein Bild der Beständigkeit und Treue[22]. Und um uns ein Bild zu geben von der Schöpferallmacht, die auf einen Schlag alles zauberisch zu wandeln vermag, schildert uns der Dichter, wie auf Gottes Geheiss Schnee, Reif und Eis die Gefilde bedecken: aber die warme Sonne schmilzt im Nu die kalte Decke, die Wasser rinnen und bald wird die lachende Flur wieder in ihrem bunten Kleide sichtbar[23]. Oder der Dichter vergleicht die unwiderstehliche Gewalt, mit der Gottes Wille in die Erscheinung tritt, mit dem Anbruch der Morgenröthe, die die ganze Natur mit einem Male in ihr rosiges Licht hüllt[24].

Nicht selten zaubert der Dichter mit wenigen Worten ein ganzes Bild vor unsere Augen, um uns den Gedanken, der ihn bewegt, oder den Vorgang, den er eben behandelt, mit Blitzesschnelle zu sinnlicher Klarheit und plastischer Anschaulichkeit zu bringen. Der Fromme gleicht einem grünenden Baum, gepflanzt an Wasserbächen, der seine Frucht bringet zu seiner Zeit, gleich der Palme wird er sprossen und wie eine Ceder am Libanon emporwachsen[25]; sein Weib ist ein fruchtbarer Weinstock im Innern seines Hauses und seine Kinder sind wie Setzlinge von Oliven um seinen Tisch versammelt[26]. Aber das

Schicksal der Gottlosen, die den Löwen gleich arglistig den Frommen zerfleischen[27], wird ein schreckliches sein: wie die Spreu und das fallende Laub vor dem Sturmwind plötzlich verwehen, wie der Rauch von der Windsbraut verjagt wird[28], wie das Gras der Dächer, ehe es aufschiesst, verdorret[29], so wird auch ihre Herrlichkeit vor dem Zornhauche Gottes in ein leeres Nichts versinken und gleich dem langgedehnten Schatten oder dem flüchtigen Hauche wird ihre stolze Macht zerrinnen[30]. Schon war über den unschuldig leidenden Frommen grossen Wassern gleich das Unglück hereingebrochen:

Fluth drängte sich an Fluth beim Halle der Katarakte,
Alle Brandungen und Wogen sind über ihn ergangen[31],

da zerschmettert Jehova mit eisernem Scepter die gottlosen Feinde[32], und einem Vöglein gleich entrinnt die Seele des Gerechten dem Strick des Voglers[33]. Denn der Herr ist sein Schirm und Schild, der ihn deckt, der Fels und der Thurm, der ihm Rettung beut[34], und unter seinen starken Fittigen wird er sicher wohnen[35], gerettet gleich dem Wanderer, der vor dem rasenden Sturme eine sichere, schützende Stätte sich errungen hat[36].

So wird die ganze Natur ein Spiegelbild sowohl des Treibens der Menschen als der Hoheit und Macht, des Zorngerichts und der Segensfülle des Herrn. Andere Bilder wieder dienen dazu, eine Wahrheit der Lebenserfahrung besonders deutlich uns vor die Augen zu stellen. So werden die treulosen Freunde Hiobs verglichen mit schnell dahinschwindenden Giessbächen: schwarzgetrübt waren sie von Eis, in sie hinein barg sich der Schnee — zur Zeit, wo Gluth sie trifft, sind sie hinweggelöscht von ihrer Stätte[37].

Fragen wir nun nach dem ästhetischen Werthe der Bilder, so können wir ihnen das höchste Lob spenden. Zwar dürfen wir viele dieser Vergleiche nicht mit unserem Masse messen und zum eingehenderen Verständniss mancher von ihnen fehlt uns die unmittelbare Anschauung des der tropischen Erde eignenden Gegenstandes; aber die naive Einfachheit und ungekünstelte Frische entzückt unser Gefühl und spricht unmittelbar zum Herzen. Geschmacklose Bilder, wie sie sich auch in der klassischen Zeit der arabischen Poesie finden, sind den hebräischen Dichtungen fremd geblieben. Es mag dies wohl besonders darin seinen Grund haben, dass sich die hebräischen Dichter unmittelbar an die Natur wenden und alles verschmähen, was des Menschen Hand berührt oder hervorgerufen hat. In der hebräischen Poesie finden sich keine Vergleichungen ähnlich der des Amrulkais, der von seiner Geliebten sagt, dass sie mit dem Lichte ihres Angesichts wie die Lampe des Mönchs der Einsiedelei das Dunkel der Nacht erhelle[38], oder gar ein Bild ähnlich dem des Ovid, der den Strahl des aus

der tödlichen Wunde des Pyramus entströmenden Herzbluts mit dem aus einer geborstenen Wasserleitungsröhre emporsprudelnden Strahle vergleicht[39].

Was aber die Treue in der Wiedergabe des Bildes betrifft, so besitzt die hebräische Poesie einen Schatz von Bildern, die trotz ihrer knappen Ausführung uns doch ein klares und deutliches Bild von dem Gegenstande geben. Hierin eignet ihr eine Kraft der malerischen Darstellung, die ebenso das Kleinste in der Natur mit zarten, feinen Zügen vor unser Auge bannt, wie sie mit markigen, kraftvollen Strichen das Erhabenste und Grossartigste zu einem Bilde vereinigt. Diese Seite der hebräischen Naturschilderung ist von denen ganz übersehen worden, welche wie Humboldt nur die grossen, tableauartigen Gemälde ins Auge gefasst haben. Aber gerade in den Vergleichungen vernehmen wir das leise, geheimnissvolle Rauschen der unzähligen Blätter des Waldes[40], wie das Toben des Sturmes, der die gewaltigen Bäume des Waldes ächzend schüttelt und das verwelkte Laub vor sich hertreibt[41]; wir sehen den vom Gewittersturm entwurzelten mächtigen Baum[42], wir hören die Axt, die im Gehölzdickicht wiederhallt[43], und folgen mit Spannung dem Wachsthume des erhabenen Schauspiels eines Waldbrandes, des Waldungen verbrennenden, Berge versengenden: auflodert das Feuer, an Dornen und Disteln züngelt es empor, bis auch das Dickicht des Gestrüppes und zuletzt die herrlichen Riesen des Waldes in hohem Rauchwirbel emporqualmen[44].

So werden Gegenstand mit Gegenstand, Eigenschaft mit Eigenschaft, Vorgang mit Vorgang verglichen. Aber damit ist die Verwendbarkeit der Bilderrede noch nicht erschöpft. Besonders fesselt uns durch ihre entzückende Feinheit und Treue die Wiedergabe psychologischer Vorgänge und Zustände, durch welche sich selbst das Innere in äusserer, plastischer Sinnlichkeit darstellt. Rührend schön ist die Schilderung der Seele, die in sehnendem Verlangen nach ihrem Gotte sich verzehrt, einer Hindin gleich, die nach Wasserbächen lechzt[45]. Das Herz, das sich in seiner Verzweiflung von Gott verlassen glaubt, wird dem Wachs verglichen, das vor den Sonnenstrahlen zerfliessend dahinschwindet, und das verzehrende Feuer tiefinnerlichen Schmerzes vertrocknet das Herz[46]. Die psychologischen Vorgänge und Zustände werden ja auch in der Prosa noch in einfach-kindlicher Anschaulichkeit zur Darstellung gebracht, indem die Affecte als eine unmittelbare Afficierung der Organe gedacht sind, die ihren Sitz bilden. Wir brauchen uns deshalb nicht zu wundern, wenn in der lebhaften Rede der Poesie diese Organe Bewegung und Leben gewinnen, so dass der innere Mensch dem äusseren gegenüber zu einer selbstständigen Person wird, wie wenn die Nieren, als der Sitz der glückseligen Empfindung, den Dichter zum steten Preise Gottes ermahnen[47].

Ja, auch die ganze leblose Natur muss an den inneren Vorgängen im Herzen des Dichters lebendigen Antheil nehmen. Nicht nur, dass menschliche Empfindungen den persönlich gedachten Dingen zugeeignet werden, indem Himmel und Erde frohlocken, das Meer und seine Fülle dröhnt, das Gefilde jubelt und alle Bäume im Walde jauchzen[48], sondern es theilt sich auch die Subjectivität des dichterischen Schaffens der ganzen Natur mit. Besonders die prophetische Rede ist reich an solchen kraftvoll-wuchtigen Bildern. Schauert, ihr Himmel, erstarrt und entsetzt euch, ruft Jeremia[49], ob der Frevel des Volkes, dass sie den Herrn, den lebendigen Quell des Wassers, verlassen haben. Wenn das auserwählte Volk sich so jedem Gefühl, jedem Denken verschliesst, dann muss die leblose Natur zum Schrecken des entmenschten Volkes menschlich fühlen.

Eine andere Frage ist es, ob die Israeliten, die den mächtigen Eindruck der Natur haben auf sich wirken lassen, sich auch ihrem Genusse hingegeben haben. Findet sich das behagliche Sichversenken in den weichlichen Genuss der Naturfreuden, wie es die Idylle charakterisirt, auch innerhalb der hebräischen Poesie? Allerdings haben sich die Israeliten rückhaltlos dem Naturgenusse hingegeben, aber nur insofern, als sie im Anschauen der reinen Natur den reinsten Genuss und das schönste Glück zu finden hofften. Dieser Zug des Naturgefühls findet sich allein in der weltlichen Poesie des Hohen Liedes ausgeprägt, aber auch mit einer wunderbaren Wärme und Gefühlsseligkeit. „Wach' auf, du Nord," ruft der Dichter, „und komme Süd, durchwehe meinen Garten, lass' träufeln seine Würze"[50]: so unter dem Hauche des lauen Süds will sich das Herz der Geliebten ganz ihrer Liebe hingeben, und im Anschauen des Gesprosses des Thalgrundes[51]: „wenn der Weinstock erblüht, wenn sich geöffnet die Blüthe, wenn die Granaten geknospet und die Mandragoren duften", dann versenkt sich ihr Sinn in die Wonne ihres stillen Glücks. Und im Vollgefühl des Frühlingsjubels, der durch die ganze Natur klingt, ruft der Geliebte seiner Braut zu:

„Mach' dich auf und eil' entgegen Deinem Freunde, süsse Maid!
Sieh, vorüber ist der Regen Und die Erde steht erneut!
Blümlein spriessen bunt und bunter, Zärtlich schon die Turtel ruft,
Und die Feige knospet munter, Reben hauchen Blüthenduft[52]!"

Nach dieser Betrachtung der Naturauffassung in den Vergleichungen wenden wir uns nun den selbstständigen Schilderungen der Naturbilder und Naturereignisse zu. Zunächst ist zu bemerken, dass sich Gedichte, welche Beschreibungen zu ihrem Selbstzweck hätten innerhalb der ganzen hebräischen Poesie nicht finden. Auch das Buch der Beschreibungen in der Hamasa ist sehr dünn ausgefallen, nicht als ob die arabischen Dichter so arm an Beschreibungen wären, aber

PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

ihre Beschreibungen sind keine eigenen Gedichte, sondern Schmuck und Beiwerk von solchen, deren Kern immer Handlung, äussere oder innere, ist. Auch innerhalb der älteren griechischen Poesie, z. B. bei Homer, in dessen Vergleichungen sich das Naturgefühl der Griechen mit aller Feinheit und Vielseitigkeit zeigt, finden sich wenige Beschreibungen, und die vorhandenen sind nicht so anschaulich wie die Gleichnisse: auch dienen die regelmässig wiederkehrenden Naturerscheinungen, die ja oft in typischer Einfachheit und Kindlichkeit geschildert werden, meist nur zum Rahmen für die epische Handlung. Erst in der späteren Zeit bildete sich die poetische Gattung aus, welche recht eigentlich dem Genuss der landschaftlichen Natur gewidmet war, die Idylle. Trotzdem finden sich schon vorher herrliche Naturschilderungen, aber nicht als Selbstzweck, sondern um eine bestimmte Wirkung zu erzielen, wie in der Dramatik zur Erzeugung der tragischen Stimmung. So malt die schönste Naturschilderung, welche die griechische Poesie aufzuzeigen hat, die Schönheit des Haines von Kolonos und der attischen Flur, die blühenden Blumen und das silberne Band des Kephissos, welche den durch bitteres Leid gesühnten Oedipus zur stillen Grabesruhe einladen[56]. Hier schliessen sich die liebliche Natur und die vom Hauche milder Rührung durchwehte Handlung zu einem einheitlichen Gemälde von religiös erhebender Stimmung zusammen.

Aehnliche Landschaftsbilder finden sich auch in der hebräischen Poesie z. B. in dem dramatisch angelegten Hohen Liede, wo sie den malerischen Hintergrund zu dem ächtes Naturleben wiederspiegelnden Liebesspiele bilden. In dem königlichen Garten Salomos und auf der ländlichen Flur zu Sunem athmen wir mit dem Duft der Blüthen und dem warmen Frühlingshauch zugleich das Verständniss für die Gefühle der Liebenden und die rechte warme Herzensstimmung ein[54]. Ideale Landschaftsbilder von Duft und Glück enthalten oft auch die Schilderungen der Propheten von der herrlichen Endzeit —: wenn der Kidron als ein mächtiger, unvergänglicher Strom lebenschaffenden Wassers nach dem Todten Meere hinabrauschen wird und tränken die Thalschlucht der Akazien[55], wenn die reichste Segensfülle das Land Israel erfüllen wird, dass der Pflüger an den Schnitter und der Traubenkelterer an den Sämann reicht[56], wenn die Berge von Most triefen und alle Hügel überfliessen[57]. Dann wird der Herr selbst gleich sein dem Thaue für Israel, dass es erblühe gleich der Lilie und Wurzeln schlage gleich den Cedern des Libanon[58].

Während so die Propheten in grossen Zügen ideale Bilder vor unseren Augen entwerfen, bietet das Buch Hiob wahre Meisterstücke poetischer Naturbeschreibungen, welche in stark realistischer Schilderung ein so plastisches Bild geben, dass wir unwillkürlich staunen über die Kraft und Fülle der Sprache, über die Klarheit und Anschau-

lichkeit der Wiedergabe. Die Schilderungen des Krokodils[59], dessen Schuppen wie Schilder sich unzertrennbar aneinanderfügen, des Nilpferdes, dessen Knochen von Erz und dessen Gebeine wie Barren von Eisen[60], die Beschreibungen der Löwen, Gemsen, Wildesel, Antilopen, Straussen und Rosse[61] zeigen nicht bloss eine scharfe Auffassung der leiblichen Eigenheit jedes einzelnen dieser Thiere, sondern sie werden auch dem seelischen Elemente, das dieselben belebt, in feinster Weise gerecht. So wird die kaum zu bändigende Kriegslust des edlen Rosses geschildert, das in heldenhafter Ungeduld im Blachfeld scharrt[62]: mit Ungestüm und Zornmuth schlürft es den Boden und hält nicht Stand, wenn das Schlachthorn schallt: bei jedem Hornstoss erklingt sein freudiges Wiehern: aus der Ferne wittert's den Kampf, der Befehlshaber Donnerruf und das Schlachtgeschrei. In grossartigem Zusammenschluss mit der Natur schilderf der Prophet Joel die Schrecken einer Heuschreckenverwüstung[63]: ein grosses und gewaltiges Kriegsheer, Rossen und Reitern vergleichbar, rücken sie unaufhaltsam vorwärts, der leckenden Flamme gleich die Stoppeln verzehrend: vor ihm das Land wie der Garten Eden und hinter ihm eine Wüstensteppe: voraus geht ein heller Schein wie Strahlen der Morgenröthe, bis Finsterniss und Todesschatten die die Sonne verdunkelnden Schaaren ankündigen: aber der Herr sendet seinen Wind und stürzt sie in das Meer.

Aus den einzelnen Zügen, wie sie zerstreut in der hebräischen Poesie sich vorfinden, können wir uns auch ein Bild entwerfen von der Vorstellung, die sich die Hebräer von Himmel und Erde bildeten. Das Himmelsgewölbe, aus Kristall oder Saphir gebildet, ruht auf den Säulen der Gebirge und der Wasserfläche des die Erde umschliessenden Oceans: wie ein festes Dach scheidet es zwischen den Wassern. Aus den Oeffnungen und Thüren des Firmamentes strömt das Wasser theils als Regen herab, theils tränkt es als Thau die dürstende Erde[64]. Aber über ihm hat Jahve seinen Wohnsitz eingenommen; von dem prächtigen Palast, den er sich droben aus den Wolken erbaut, steigt er zur Erde herab[65]. Dort hat er auch die Gestirne angeheftet[66], — alles kindlich-naive Anschauungen, welche das Volk der Hebräer mit den anderen Völkern der alten Welt theilte.

Aber einen zusammenfassenden Ueberblick über die ganze, grosse Natur giebt die hebräische Poesie erst dann, wenn sie dieselbe durchschweift, um die in derselben niedergelegten Gedanken von Gott und seinen herrlichen Eigenschaften zum Ausdruck zu bringen. Die erhabenen und gewaltigen Naturerscheinungen zeigen uns dann den allmächtigen Herrn der Schöpfung[67]: die reine Harmonie und der Frieden zwischen den Geschöpfen, die alle aus Gottes Hand ihre Nahrung erhalten[68], zeigen uns den liebreichen Vater aller Wesen. So schwingt sich die hebräische Poesie zu einem grossartigen Ueberblick über die

ganze Welt empor, wie er der arabischen Poesie und auch der gesammten klassischen Dichtkunst für immer fremd geblieben ist.

Dabei ist die hebräische Poesie frei von allen mythologischen Bildern; die ganze Natur wird zu den Stufen des göttlichen Thrones niedergelegt, sie ist nur der Schauplatz der göttlichen Weltregierung, wie sie zugleich das Produkt eines allmächtig und zweckmässig ordnenden Willens ist. Auch nach hebräischer Anschauung hat sich das Universum erhoben über einem Chaos; aber nicht aus einem Ringen des ordnenden Princips mit feindlichen, dunklen Mächten ist das Weltall hervorgegangen, sondern die ordnende Allmacht Gottes steht an der Spitze des Weltganzen, herrschend über alle kosmischen Mächte. Er, der dem gewaltigen, aus dem Mutterschooss der Erde hervorbrechenden Meere Schranken gesetzt und den Trotz der Wogen gebändigt hat[69], — der hat alles im Himmel und auf Erden seinen Gesetzen unterworfen. Dass aber die Hebräer trotz ihres lebendigen Naturgefühls sich der mythologischen Auffassung der Natur verschlossen haben, das geht einerseits zurück auf die läuternde Macht der mosaischen Religion, andererseits hat es den erhabenen Flug der Phantasie innerhalb der hebräischen Poesie ins Leben gerufen.

Zwar sind auch die Hebräer mehrfach in Gefahr gewesen, dem mächtigen Eindruck der Natur zu unterliegen: dasselbe Naturgefühl, welches David in dem Rauschen der Bakabäume die rettende Nähe Jahves verkündete[70], hat die Israeliten auch verleitet, unter dem frischen Grün des dichten Blätterdachs ausschweifenden Götzendienst zu treiben[71]; und mit Nachdruck verwahrt sich Hiob davor, dass er, wie wohl auch in Israel uralter Brauch gewesen war, bei dem Anschauen des glänzenden Sonnenlichtes und des prächtig wandelnden Mondes sich im tiefen Innern seines Herzens habe bethören lassen, mit seiner Hand, ihnen huldigend, seinen Mund zu berühren[72]: — aber die hebräische Poesie, soweit ihre Erzeugnisse in den Dichtungen des Alten Testamentes uns erhalten sind, ist niemals diesem Einflusse unterlegen.

Was uns von schriftlichen Denkmälern erhalten ist, zeigt uns durchweg die Höhe des religiösen Bewusstseins. Dadurch, dass alle Dinge und Wesen nur Creaturen und dass selbst die furchtbarsten Naturereignisse nur freigewollte Handlungen Gottes sind, ist die Macht aller sinnlichen Eindrücke gebrochen, denn gleich den Menschen gehorcht die Natur dem gebietenden Worte ihres Schöpfers. Was aber die hebräische Poesie auf Grund dieses Gefühls der Gottesherrschaft in der Natur an grossartigen Bildern entworfen hat, gehört zu dem Schönsten, was sie überhaupt geschaffen, zu dem, was ewigen, unvergänglichen Werth besitzt. Mit Blitzesschnelle wird die Phantasie der heiligen Sänger von einem Gegenstand zum anderen getragen,

sie durchfliegt die weiten Räume der Natur und rastet nicht eher, bis sie die Beziehung auf den Herrn der Natur gefunden. Im rollenden Donner und im zuckenden Blitze, im Wüthen der Meeresbrandung und im Toben des entfesselten Oceans, — überall sieht der Dichter die Spuren des göttlichen Waltens. So schwang sich die Phantasie gleichsam zum Throne Jahve's auf und überblickte von dieser Höhe die ganze Weite der Schöpfung.

In einem einzigen Psalm, dem 104., ist, wie Humboldt gezeigt hat, ein Bild des ganzen Kosmos dargelegt[73]: vom Wohnsitz des Herrn, dem mit Licht umhüllten Himmel, steigt der Dichter zur Erde herunter, deren Gewässer von den Bergen herab in die Thäler quellen, dass sie das Wild des Feldes tränken und die Vögel singen unter den Zweigen, wie auch die Thiere des Weltmeeres sich ihres Lebens, das der Schöpfer ihnen verliehen hat, erfreuen. Dann ziehen die Saat der Felder, der fröhliche Weinbau und die Pflege des Oelbaumes in farbenreichen Bildern vor unserm Auge vorüber. Und diesem Naturbilde geben die Himmelskörper seine Ordnung, wie seine Vollendung. Es wird Nacht, da schwärmen die Thiere des Waldes umher; erscheint aber die Sonne, so heben sie sich davon und lagern sich in ihre Höhlen: dann geht der Mensch an seine Arbeit, an sein Tagewerk bis zum Abend. So ist denn in dieser kurzen lyrischen Dichtung das ganze Universum mit wenigen grossen Zügen geschildert: dem bewegten Naturleben ist des Menschen stilles, mühevolles Treiben entgegengestellt, — über allem aber thront die allgegenwärtige, unsichtbare Macht des allwaltenden Gottes, von dem alles seinen Ausgang genommen hat und dem alles, als seinem letzten Ziele, wieder entgegenstrebt. Des Herrn ist die Erde und was darinnen ist, der Erdboden und was darauf wohnet! Ihm sei Ehre in Ewigkeit!

[1] Vgl. Steiner, Art. Psalmen in Schenkel's Bibel-Lexikon, 5. Band, 1875, S. 8. — [2] Ausgabe von 1787, erster Teil, S. 106 ff. — [3] Kosmos, Entwurf einer physischen Weltbeschreibung, 2. Band, Stuttgart und Tübingen, Cotta, 1847, S. 45 ff. — [4] Indische Altertumskunde, von Christ. Lassen, 1. Band, 1847, S. 414. — [5] Von besonderer Bedeutung ist das tiefe Gefühl der menschlichen Sündhaftigkeit und der Sehnsucht nach Sündenvergebung in den babylonischen Busspsalmen, die den alttestamentlichen sehr nahe stehen. Doch scheint auch dieser Zweig der babylonischen Dichtkunst, wie sicher die epische Literatur, auf Anregung vonseiten der Nichtsemiten Babyloniens zurückzugehen. — [6] Vgl. die schon bei Ephräm sich findende Vergleichung Christi mit einer Perle. Weiteres s. in Pius Zingerles Abhandlung über die syrische Poesie (vgl. noch die in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, B. 17, Jahrg. 1863, S 730 –35, mitgeteilten Proben). — [7] So nennt Pius Zingerle das syrische „Buch des Paradieses" von Ebedjesu, mit welchem dieser „dem anmassenden Streben der Araber entgegentreten wollte durch Eleganz der poetischen Sprache und durch kunstvolle rhetorische Wendungen die syrische Sprache herabzusetzen" (vgl. Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft, B. 29, Jahrg. 1875, S. 496 ff.). Doch enthält das „Buch des Paradieses" u. a. eine schöne Schilderung des Nisan-Wonnemonats (ebenda S. 517). Wie Ebedjesu den Makamen Hariris gleichkommen wollte, so hatte schon lange vor ihm Georg der Araberbischof († 724) sein „Chronikon" zu dem Zwecke verfasst, um die Ueberlegenheit der syrischen Poesie über die arabische zu zeigen, wozu er allerdings kaum einen ungeeigneteren Stoff hätte wählen können (s. meine Schrift „Ein Brief Georgs des Araberbischofs an den Presbyter Jesus." 1883, S. 20 f.) — [8] So Adalbert Merx, Art. Fabel in Schenkel's Bibel-Lexicon, Bd. 2, 1869, S. 256 f. Vgl. ferner z. B. die entgegengesetzten Aeusserungen über die hebräische

Poesie von August Müller in der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, XIV, 1883. S. 435, und von Ed. Meyer, Geschichte des Altertums. I. B. Geschichte des Orients, S. 208 f. — [9] Vgl. unter andern Uebersetzungen die in Fr. Rückert's Hamâsa, I. Teil, S. 299 ff. Die bekannte Uebersetzung Goethe's im West-östlichen Divan ist nach dem Lateinischen des Schultens verfasst. — [10] 2. Sam. 1,19—27. — [11] Vgl. Vs. 8 des Gedichtes Mutanabbii carmina (edidit Dieterici, 1858 u. 61), S. 24 ff., und dazu die Bemerkung seines Commentators Wahidi, und überhaupt gegenüber der Ueberschätzung Mutanabbi's durch Hammer, der ihn als den grössten Dichter Arabiens bezeichnet, die auf das rechte Mass zurückgeführte Beurteilung seines Dichterwertes durch Carrière im 3. Bande (S. 211 ff.) seines Werkes: „Die Kunst im Zusammenhange der Kulturentwicklung und die Ideale der Menschheit", 1863—74. — [12] H L. 8, 6 f. — [13] Muallaka des Amrulkais, Vs. 46 f. — [14] So W. Roscher, Das tiefe Naturgefühl der Griechen und Römer in seiner historischen Entwicklung. Jahresbericht über die Fürsten- und Landesschule Meissen 1875. Vgl. ferner H. Motz, Ueber die Empfindung der Naturschönheit bei den Alten, 1865; G. Hess, Beiträge zur Untersuchung über das Naturgefühl im klassischen Altertume, 1871, und vor allem A. Biese, Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen und Römern, 1884. — [15] Vgl. z. B. Ps. 139. — [16] Neu war dagegen die durch die Bilder bewirkte Versinnbildlichung religiöser Ideen, welche sowohl ihrer Auffassung als ihrer Ausprägung nach aus der Poesie des Alten Testamentes entlehnt ist, wie u. a. die Stelle Sur. 22, 46 beweist, wo Muhammed gleich dem Sänger des 90. Psalms sagt: „Tausend Jahre sind vor dir, wie der Tag, der gestern vergangen," um die Ewigkeit Gottes zu veranschaulichen. — [17] H L. 5, 12. 7, 5; 4, 2. 6, 6; 4, 4; 7. 8. — [18] H L. 5, 15. — [19] Muallaka des Amrulkais, Vs. 33 ff., vgl. überhaupt die sehr detaillierte Beschreibung der Schönheit der Geliebten ebenda, Vs. 30—41. — [20] Z. B. Vs. 8 der auch von Goethe übersetzten Totenklage des Ta'abbata Scharran. Vgl. Fr. Rückerts Uebersetzung der Hamâsa, I. Teil, S. 230. — [21] H L. 5, 14; 7, 5; 4, 3. — [22] Ps. 51, 9; Hi. 9, 30; Jes. 1, 18; Klagelieder 4, 7; Dan. 7, 9; — Jer. 18, 14; vgl. noch Wetzstein zu Ps. 68, 15 in Delitzsch, Ps. [4], S. 485 Anm. — [23] Ps. 147, 16—18. — [24] Hos. 6, 3, vgl. Jes 58, 8. — [25] Ps. 1, 3; 92, 13 ff. — [26] Ps. 128, 3, vgl. 84. 4 das Nest des Sperlings und der Schwalbe, als ein Bild des traulichen Heims, das der Dichter im Tempelvorhofe gefunden hat. — [27] Ps. 7, 3; 10, 9 ff. 17, 12; 22, 14. 21 f.; 57, 5; vgl. auch 118, 12. — [28] Ps. 1, 4; 68, 3. — [29] Ps. 129, 6; 2 Kö. 19, 26; Ps. 37, 2; 90, 5 ff.; 103, 15. — [30] Ps. 109, 23; 144, 4. — [31] Ps. 42, 8; vgl. 88, 18; 18, 17; Jes. 43, 16. — [32] Ps. 2, 9; vgl. 7, 13 f. — [33] Ps. 55, 7; 124, 7; vgl. 11, 1; 18, 34. — [34] 3, 4; 5, 13; 61, 5; vgl. 57, 5; 91, 5 f.; 31, 4; 61, 4; vgl. auch 23. 1 f. — [35] Ps. 17, 8; 36, 8; 57, 2; 61, 5; 63, 8. — [36] 55, 9. — [37] Hi. 6, 15 ff.; vgl. Jer. 15, 18. — [38] Vs. 40 seiner Muallaka (vgl. Arnold, Septem Moallakât Carmina antiquissima Arabum, 1850. S. 18 f. und die Notiz des Scholiasten; vgl. auch die immer wiederkehrende Vergleichung des Kampfes der beiden Schlachtreihen mit den die Frucht zermalmenden Mühlsteinen, z. B. in der Muallaka des Suhair, Vs 31 und des Amr ben Kultum, Vs. 30 f., sowie in der Hamâsa, I, S. 11, 47, 416 u. o. — [39] Metamorph. IV, 95—97. — [40] 2 Sam. 5, 24 vgl. Jes. 10, 18 f.; Jer. 46, 23. — [41] Jes. 7, 2; Hi. 13, 25. — [42] Ps 29, 5. 9. — [43] Ps. 74, 5; Jes. 10, 34. — [44] Jes. 9, 18; Jer. 21, 14; Ez. 21, 3. Ps. 83, 15. — [45] Ps. 42; 2 f. — [46] Ps. 22, 15 f.; 63, 2; 102, 4 f. — [47] Ps. 16, 7 (vgl. noch die lebhaften Träume des Hohen Liedes zum Erweise des reichen inneren Lebens H L. 3, 1—4; 5, 2—7). — [48] Ps. 96, 11 f.; 97, 1; 98, 7 f.; vgl. noch Hiob 31, 38: „der Acker schreit und die Furchen weinen." — [49] 2, 12 f., vgl. Ps 36, 10. — [50] H L. 4, 16; vgl. 4, 6. — [51] 6, 11; 7, 13 f. — [52] 2, 10—13a. — [53] Oed. Kol. Vs. 668 ff. — [54] H L. 4, 16; 5, 1; 6, 11; 2, 8 ff. u. a. — [55] Ez. 47, 1—12; Jo. 4, 18. — [56] Am. 9, 13. — [57] Jo. 4, 18. — [58] Hos. 14, 6. — [59] 40, 25 ff. [60] 40, 15 ff. — [61] 38, 39 ff. — [62] 39, 19 ff. — [63] Jo. 2, 2—10. 20. — [64] Ex. 24, 10; Hi. 26, 11; 37, 18; Spr. 8, 27; 2. Sam. 22, 8; Jes. 40, 22; Gen. 1, 6; Ps. 148, 4; — Gen. 7, 11; Ps. 78, 23. — [65] Ps. 29, 3. 10; 104, 3; 18, 7; 18, 10. — [66] Gen. 1, 17; vgl. Jes 14, 12; 34, 4. — [67] Z. B. Ps. 29; 104, 31 f.; Jo. 4, 16. — [68] Ps. 104, 28. — [69] Ps. 104, 7. 9.; 89, 10; Hiob 38, 10 ff. — [70] 2. Sam. 5, 24. — [71] 1. Kö. 14, 23; Jer. 2, 20; Hos. 4, 13 u. a. — [72] Hi. 31, 26 f. — [73] Vgl. auch „die von ähnlicher Auffassung ausgehenden Schilderungen in Ps. 65, 7—14; 74, 15—17 und am vollendetsten in Hiob c. 37".

Die Composition der Bergpredigt Matth. Cap. 5—7.

Von *A. Frikart*, Pfarrer in Seeberg, Ct. Bern.

(Schluss.)

Vs. 19 u. 20. Die Gegenstände und Ziele, welche diese einander entgegengesetzten Neigungen erstreben, heissen hier „Schätze auf Erden", wie sie von der Erde herkommen, irdischer Natur sind, und von irdisch gesinnten, sinnlichen Menschen als Schätze angesehen und gesammelt werden, und „Schätze im Himmel", geistige Güter, wie sie der „geistige Mensch" im Diesseits sammelt, und im Jenseits vollkommen gewinnt. Gal. 5, 19 - 23. Jene sind werthlos, weil auf verschiedene Weise verlierbar, vergänglich und veränderlich, wie alles Irdische. Demnach ist es thöricht, Verlierbares und Vergängliches als etwas Werthvolles, als Schätze zu behandeln und zu sammeln, weil alles nur in dem Grade seiner Veränderlichkeit oder Verlierbarkeit Werth hat. *Vs. 20.* Dagegen sind die „Schätze im Himmel", wie sie dem Reich des unvergänglichen Geistes angehören, die Erfolge des Geistes unverlierbar, wie der Geist selbst, und demnach um so werthvoller, ihr Sammeln um so gerechtfertigter. *Vs. 21.* Aber nicht nur thöricht ist dieses Sammeln der Schätze auf Erden, sondern sogar höchst gefährlich, weil sie die Seele zu ihrem Ursprung hinführen, an die Erde, die Sinnlichkeit fesseln, wohin sie ihrer Bestimmung nach nicht gehört, hiermit aber gleichzeitig sie ihrer wahren Bestimmung, Gott dem Herrn, dessen Ebenbild sie ist, entfremden und entziehen. Woran du deine Seele hängst, worauf du dein Vertrauen setzest, das ist dein Gott, und wie, wenn dieser als eine leere Einbildung in der Noth dich im Stiche lässt, ja wie, wenn du in dieser Blindheit den echten, wahren Gott verlierst, dich von ihm wendest, gottlos wirst? Welche Gefahr für deine Seele! Was du in deinem Innern hoch werthest, schätzest und liebst, daran hängst du dich mit ganzer Seele, dem strebst du beständig nach, suchst es bleibend zu besitzen mit unwiderstehlicher Kraft, das machst du zur Richtschnur deines Sammelns. Also nicht nur rücksichtlich deiner einstigen Bestimmung, in Gemeinschaft mit Gott zu kommen, sondern schon deiner diesseitigen Handlungsweise gehst du irre, wenn du dir die Schätze dieser Erde als höchstes Lebensziel wählst. Sie können nicht dieses, sondern, weil nur von vorübergehendem Werth und Bedeutung, nur Mittel zum Zweck sein, und jede andere Verwendung derselben ist höchst schädlich hinsichtlich ihrer Bestimmung und Wirkung. Hat der erste Theil unseres Kapitels gesagt: Bestich nicht den Nächsten dadurch, dass du deine Liebe zu ihm vor den Leuten übst, sie so erfolglos machst,

dem Nächsten also das wieder nimmst, was du ihm schuldest und zu geben scheinst, so sagt hier der zweite: Lass dich selbst aber auch nicht bestechen, ja bestich dich selber nicht, indem du Dinge sammelst, die dir wieder genommen werden können, oder dir selbst ahnungslos das Höchste rauben, Gott und deine eigene Seligkeit.

Vs. 22. Wer entscheidet nun aber bei der Wahl zwischen den Schätzen auf Erden und den Schätzen im Himmel? Das Fleisch, als die Neigung der Menschenseele nach dem Irdischen, verlangt jene, der Geist, als die Neigung der Seele nach dem Ewigen, diese. In dem oben berührten Kampf zwischen beiden siegt meistens das Fleisch über den Geist, die stärkere Kraft über die schwächere, es hat in dieser Welt der Sinnlichkeit gar viele Hülfsmittel (Matth. 15, 19. Luc. 14, 31). Es soll aber der Bestimmung unserer Seele gemäss der Geist siegen über das Fleisch, und zu diesem Sieg verhilft ihm einzig und allein der Geist, aus welchem er selbst stammt, der heilige Geist; darum die Nothwendigkeit seiner Sendung in die Menschenseele, wie sie nachdrücklich überall in der Lehre Jesu hervorgehoben wird. (Joh. 14, 16—18; 26.) Er wird uns in alle Wahrheit leiten (Joh. 16, 13), d. h. uns aufklären über das wahre Wesen, die Absicht des Fleisches in uns, aber auch ebenso sehr über diejenige des Geistes, und wo nicht alle Kraft dieses Letztern erstickt ist, da wird der Geist siegen über das Fleisch, das Streben des Geistes über dasjenige des Fleisches, die Liebe zu Gott über den Hass gegen Gott. Was nun das Auge für den Leib ist, eine Leuchte, ein Wegweiser, das ist diese Liebe zu Gott für das Geistesleben. Wie oben im ersten Theil, wie überhaupt die alttestamentliche Dichtung sich vielfach in Gegensätzen bewegte, so auch hier wieder unser Redner, aber nun stellt er zuerst die von ihm empfohlene Annahme auf und sagt: Wenn nun diese Liebe zu Gott in deiner Seele in Folge der Unterstützung des heiligen Geistes die Oberhand bekommen, und arglos, lauter und ehrlich auf dein Geistesleben einzuwirken sucht und einen ihr entsprechenden Entschluss in ihm bildet, so muss auch dessen Ausführung, die Handlung im Leben, selbst eine gleich arglose, lautere, redliche und lichtvolle sein. Der Leib, als das Mittel zur Handlung, steht im Bilde ganz richtig für diese selbst. Also wiederum der christliche Grundsatz: Vorerst muss die Gesinnung, die Arbeit der Seele, eine richtige sein, soll daraus eine richtige Handlung entstehen (Matth. 5, 29. 30). Wie dort, so ist auch hier das Mittel, das Werkzeug für die Wirkung desselben gesetzt. Das Auge ist also die in der Menschenseele unter Mithülfe des heiligen Geistes im Kampfe zwischen Geist und Fleisch zum Durchbruch gekommene Liebe Gottes, zugleich aber auch ihr Werk, die Anschauung, wie die Seele jeweilen die Sache betrachtet, der Gesichtspunkt, von dem sie in ihrer Aeusse-

rung ausgeht, und der Leib steht für sein Werk, die That. Also wie die Gesinnung, so die That, namentlich auch ihrer sittlichen Bedeutung und Verantwortlichkeit nach.

Vs. 23. Die Bosheit der Seele wächst um so mehr an, wird um so schädlicher und gefährlicher, je mehr sie sich ausserhalb derselben verbreitet und festsetzt. So lange sie nur in der eigenen Seele bleibt, ist sie nur für diese gefährlich, weil von Andern unbemerkt und wirkungslos. Wird die Gesinnung aber zur That, so hat diese eine gleiche Folge, schadet als böse That, aber auch als böses Beispiel, und wer will diese Finsterniss eindämmen! Es wird in diesem Vers die Gefahr der bösen Lust und Gesinnung ergreifend geschildert, wenn sie sich zur That entwickelt wie Gen. 4, 7; Mat. 5, 29 u. 30.

Vs. 24. Ist nun die Wahl zwischen den „Schätzen auf Erden" und denen im „Himmel" für uns so gefährlich und verhängnissvoll, so sehe man sie sich doch auch näher an, in welchem Verhältniss sie selbst untereinander stehen und in welches wir uns zu ihnen zu stellen haben? Ihrer Wirkung auf uns, ihrem Verhalten gegen sie nach sollte man meinen, sie wären beide einander gegenüber gleichberechtigte Herren, von denen ein Jeder den Andern zurückzudrängen, ja zu unterdrücken sucht. Ihrem Wesen nach aber betrachtet sind die Schätze auf Erden vergänglich, verlierbar, ihre Bestimmung dauert also auch nur, so lange sie bestehen und wir sie besitzen. Die Schätze im Himmel aber sind ewig, unverlierbar, ihre Bestimmung ist daher auch höher, erhabener. Ihrer Natur nach sind beide Gegensätze, vertragen sich nicht mit einander, schliessen einander aus. Bestehen sie aber dennoch gleichzeitig neben einander, so haben sie nur die Bestimmung, dass sich die einen den andern und zwar die vergänglichen, werthlosern, den ewigen und werthvollern unterordnen und sich in ein Verhältniss von Mittel zum Zweck zu einander stellen. Diess gilt auch rücksichtlich unseres Verhaltens gegen sie. Betrachten wir sie als gleichberechtigte Herren neben einander, räumen wir ihnen diese Macht über uns ein, wie unser Vers annimmt, so schliessen sie sich auch in unserem Verhalten gegen sie gegenseitig aus, d. h. wir können nur thun, was Vs. 24 versichert. Dann werden aber auch, je nachdem in uns der Geist oder das Fleisch vorherrscht, diese beiden Gebiete von Schätzen, jedes für sich eine Macht auf uns ausüben und uns entweder zu Handlungen der Bosheit oder der Liebe bestimmen. Beiden Gebieten aber soll nach Beschaffenheit und Bestimmung diese Einwirkung gleichzeitig nicht zukommen, das geringere soll als Mittel dem höheren als Zweck dienen. Gelangt unsere Liebe zu Gott zu dieser Anschauung und zum Durchbruch, so wird sie sich im Leben auch entsprechend äussern und das irdische Gut als Mittel und Werkzeug zur Förderung der Zwecke des Reiches Gottes an-

wenden. Aber wie, wenn unser Fleisch über den Geist die Oberhand behält, irdische Schätze als die Hauptsache von Allem zu sammeln fortfährt, aus ihrer Klammer sich zu befreien weder den Muth noch die Kraft hat, trotzdem es ihren Schaden an der Seele wahrnimmt, und dieses Sammeln keinen Erfolg hat, — dann fängt die Seele an zu leiden, in namenloser Angst klammert sie sich an die Schätze auf Erden, weil sie zu ihrem Leben doch welche braucht, aber keine andern kennt, und der Ausdruck dies Seelenleidens ist die beständige *Sorge*, um die leiblichen Bedürfnisse, die das Grundwesen des irdischgesinnten Seelenlebens ist. Darum

b) *Vs. 25—34. Die Liebe zu sich selbst in ihrem Leiden als Sorge um die leiblichen Bedürfnisse.*

Vs. 25. Μεριμνᾶν ὑπέρ τινος u. τινί, für etwas sorgen, um etwas besorgt sein. Für Leben und Leib sollen wir sorgen. Der Vers gibt das ganze Gebiet an, auf welches sich die irdische Sorge überhaupt ausdehnen kann. Nahrung, Kleidung, Wohnung sind unsere irdischen Bedürfnisse, Leben, d. h. Lebenskraft, Lebensdauer, und Leib die Ziele, wozu jene als Mittel bestimmt sind. Es muss hier gleich unterschieden werden zwischen dem Stoff, woraus diese Mittel bestehen, welchen ausschliesslich nur der Schöpfer selbst beschaffen kann, und der Form, in welcher wir sie jeweilen nöthig haben. Diese zu bilden, ist und bleibt nach weiser Anordnung Gottes Sache des Menschen, worin überhaupt körperliche Arbeit besteht. Von dieser, lediglich nur dem Menschen selbstverständlich zufallenden Arbeit ist aber hier nicht die Rede, wesshalb auch von der Wohnung, die der Mensch sich bereiten muss, nicht weiter gesprochen wird, sondern es handelt sich hier nur von dem, was Gott zu beschaffen ausschliesslich zukömmt, und der Gedanke ist: „Gott macht schon das Seine sicher und prompt, darum hast du, Mensch, nicht zu sorgen; mach' du nur, was dir zufällt", ein sehr wichtiges Gesetz in der Weltregierung, das den Inhalt unserer Gebete viel zu wenig bestimmt. Als der Schöpfer von Leben und Leib also wird Gott natürlich auch für die Erhaltung seiner Geschöpfe sorgen; denn wer den Zweck will, muss auch die Mittel wollen. Durch die Frage am Schluss des Verses ist diese Sorge des Menschen denn auch als eine müssige und thörichte hingestellt, ist ja doch die Herstellung einer Sache selbst schwieriger, ja auch werthvoller, als das Mittel zu ihrer Erhaltung.

Vs. 26. Als ein treffliches Bild für das Leben und die unbekümmerte Sorglosigkeit um dasselbe gebraucht der Redner die Vögel des Himmels oder am Himmel, wie sie schon die Schöpfungsgeschichte nennt. Ob mit der Frage am Schluss des Verses nur die für uns Menschen trostvolle Thatsache unseres hohen Vorzuges vor den Thieren gemeint sei (Mat. 10, 31) und nicht vielmehr die heilige Pflicht,

das Beispiel dieser viel schwächern und schutzloseren Wesen zu befolgen voll Vertrauen auf Gott? Er wird das Werthvollere nicht zu Grunde gehen lassen, wenn er das Geringere erhält. Aber nicht nur gottlos, sondern undankbar ist der sorgenvolle Mensch, dem Gott auf so manche Aussaat, die in jenem Lande nicht viel Mühe und Pflege braucht, reichliche Ernte, bis 200fältige, wie Herodot sagt, beschert hat. Aber auch unnütz und thöricht ist diese Nahrungssorge nach Vs. 27, weil sie gänzlich erfolglos ist, und unsere Lebenslänge nicht um den kleinsten Zeittheil verlängert, wohl aber in eine traurige Seele blicken lässt.

Was er Vs. 26 u. 27 von der Nahrungssorge gesagt, wendet er nun in gleicher Ordnung in den *Vs. 28—30* auf die Kleidersorge für den Leib an. Die verschwenderische Ausschmückung der Lilien, deren millionenfache Pracht auf der Ebene Saron seiner Vorstellung vorschweben, oder wirklich vor ihm ausgebreitet liegen mochte, und die scheinbar in keinem Verhältniss zu deren Nutzen stand, dient dem Redner als treffliches Bild für die reichliche Gewährung dessen, was uns zur Kleidung dienen kann, aber ebenso sehr auch dafür, wie unbegründet eine solche Sorge sei. Ein wie herrlicher Schmuck als Augenweide für Alle ohne die mindeste Anstrengung dafür von Seite derer, die ihn geniessen, der für so Unbedeutendes so kurze Zeit verwendet wird, und wie thöricht und gottlos desshalb die ängstliche Kleidungssorge der viel werthvolleren Menschen! Verdient eine solche auch, dass man sich noch um sie bekümmere?

Wie schon Vs. 21 darauf hinwies, dass das Sammeln von Schätzen ohne Aufblick zu Gott von ihm entferne, so zeigt Vs. 32 erschreckend ernst, wie einen diese thörichte, kleingläubige Sorge, deren Verbot Vs. 31 bündig zusammengefasst wird, auf die Stufe von ungläubigen, gottlosen Heiden erniedrige, dessen vergessend, der für uns in Allem sorgt, bevor wir seiner gedenken. Mit Entrüstung wendet er sich von diesem uns beschämenden Kleinglauben zu der erhebenden Wahrheit Vs. 33, der ganz Vs. 20 entspricht, und auf den bisherigen negativen Theil dieses Abschnittes den positiven folgen lässt, dass wir, statt mit einer kläglichen Sorge für unwichtige Nebendinge unsere Zeit zu verlieren, uns vielmehr mit der ganzen Kraft auf den Erwerb der Hauptsache verlegen müssten, worin der Gewinn, den wir aus jenen erwarteten, schon sicher enthalten sei. Natürlich; denn das Reich Gottes begreift Alles in sich, was wir in Folge unserer religiösen Betrachtungsweise der Dinge leicht begreifen, das ganze Weltall. Suchen wir Gott zu gewinnen, so wird uns mit ihm auch Alles gegeben, weil Alles, was von ihm ausgegangen, auf ihn auch zurückzielt, zu ihm zurückkehrt. Den Zwecken seines Willens und Reiches muss schliesslich Alles dienen. Aber (Vs. 34) nicht nur auf die Gegenstände soll

unsere Sorge sich nicht ausdehnen, sondern auch nicht einmal auf die Zeit, auf die Zukunft, die anzuordnen und zu gestalten um so mehr Gottes Sache ist, als wir ja nicht einmal wissen, ob wir den nächsten Augenblick erleben. Mit der Ermahnung Vs. 33, vor Allem nach dem Reich Gottes zu trachten, stellt er als den Beweggrund zur ganzen menschlichen Thätigkeit, nämlich Gott wieder in den Vordergrund, mit welchem Verlangen er unser Kapitel allerdings in negativer Form begonnen hat. Vs. 33 weist auf Vs. 1 zurück und damit ist der lehrreiche, grosse Gedankenkreis dieses schönen sechsten Kapitels geschlossen.

III.

Das siebente Kapitel nach Matthäus

schliesst sich nach Form und Inhalt eng an den bisher behandelten Theil unserer Rede an. Zwar hat, was die Form betrifft, vom zweiten Theil des sechsten Kapitels an der frühere schroffe und bittere Gegensatz zwischen den „Heuchlern“ und den „Ihr aber“ einer mildern Form, einer wehmüthigeren Klage Platz gemacht, die von hier an sogar als eine den Zuhörer, die „Seinen“ zu gewinnen suchende Sanftmuth erscheint. (Der Singular ὑποκριτά bezieht sich nicht auf die Menge der jüdischen Gesetzeslehrer, sondern auf den vom Redner im einzelnen Fall angenommenen so Handelnden, wie er es hier rügt, es betrifft also dieses Wort den obigen Gegensatz nicht.) Aber wie früher wechseln auch jetzt noch Verbot und Gebot, Warnung und Ermahnung mit gleichem Ernst und Nachdruck ab, der durch recht volksthümliche und sprechende Bilder wie früher noch besonders gewinnt. Auch was den Inhalt unsers Kapitels betrifft, dürfte derselbe trotz des Mangels eines wörtlichen Hinweises auf den mosaischen Dekalog diesem nicht so ferne stehen. Man fühlt, die Rede schreitet ihrem Ende zu. Es ist nicht mehr ein einheitlicher, das Ganze beherrschender Gedanke an die Spitze unseres Kapitels gestellt, wie Mat. 6, 1, sondern es zerfällt sein Inhalt schon in kleinere, unter sich zusammengehörende Theile, wesshalb es nicht schwierig ist, wie bei seinem Vorgänger, einen Zusammenhang in demselben nachzuweisen. Wie der Form, so wird auch wohl seinem Inhalt nach unser Kapitel mit dem vorigen eine Aehnlichkeit haben und sich unmittelbar an dasselbe anschliessen, und gerade hier sieht man, wie wichtig es ist, von vornherein einen richtigen Einblick in das Ganze zu erhalten, will man eine richtige Erklärung seiner einzelnen Theile gewinnen, um nicht an einer solchen in einer gewissen Voreingenommenheit für bisherige Auffassungen einzelner Verse mit vollen Segeln vorüberzusteuern. Von den Geboten der zweiten Tafel des mosaischen

Dekalogs sind in der bisherigen Rede unverkennbar das sechste und siebente im fünften Kapitel, und wie wir gefunden, das achte im sechsten Kapitel zur Sprache gekommen, und es fehlen uns noch die Erklärungen des neunten und zehnten Gebotes, so dass es sich fragt: Ist denn der Inhalt unsers Kapitels diesen beiden letztern so fremd, dass wirklich in ihm ihre Behandlung nicht zu entdecken wäre? Nein, sie sind darin erklärt, es lag kein Grund vor, es nicht zu thun, nur nicht mehr in der polemischen Form des fünften Kapitels. Der Redner hat dieselbe bedeutend gemildert, wie schon der zweite Theil des sechsten Kapitels zeigte, und gewiss mit ihr auch die Polemik selbst, indem er an deren Stelle die gewinnende, sanftmüthige Liebe des um das Seelenheil seiner Zuhörer besorgten Lehrers treten lässt, dem das Volk eben erschien wie eine Heerde, die keinen Hirten hat. Ob wohl in dieser hervortretenden Milde unsers Predigers nicht auch für uns Geistliche, seine Nachfolger, ein Wink liegt, in unsern wissenschaftlichen Arbeiten, besonders aber auch in unsern sonstigen Berührungen abzulassen von jener bittern, schroffen, ausschliessenden, oft sogar verletzenden Polemik, und eine unserem Stand der Friedensbotschaft entsprechende, sanftere Saite aufzuziehen zu herrlicherem Spiel, nicht nur zu unserer eigenen Befriedigung, sondern namentlich zu derjenigen unserer Gemeinden, die in uns voranleuchtende Lichter erwarten und suchen? Also wir finden diese Beziehung unsers Kapitels auf den Dekalog, warum sollte sie auch plötzlich fehlen? und zwar in Vers 1—11 eine Erklärung des neunten Gebotes, du sollst kein falsches Zeugniss reden wider deinen Nächsten, und in Vs. 12 eine kurze, bündige Erklärung des zehnten Gebotes in positiver Form, lass dich nicht gelüsten. Die Verse 13—27 enthalten den Epilog der Rede, worin es dem Redner darum zu thun ist, seine Zuhörer theoretisch für seine Grundsätze, aber auch praktisch für deren Befolgung zu gewinnen. Zu dem Zweck stellt er Vs. 13 u. 14 die Alternative vor Augen, wie sie von Jedem ins Leben tretenden eine Entscheidung verlangt. Zur Erleichterung dieser Wahl und namentlich als von enormem Einfluss für sein ganzes späteres religiöses Leben weist er Vs. 15—20 ganz richtig auf die Wichtigkeit hin, die der religiöse Erzieher auf die Seelenbildung seines Zöglings ausübt; denn wie der Lehrer, so der Zögling. Ein Religionslehrer, der sein Augenmerk bei der religiösen Erziehung seines Zöglings nur auf die äussere herkömmliche oder gefällige Form der Religionsübung, nicht auf die innere grundsätzliche Seelenbildung legt, sei für denselben selbst sehr gefährlich, weil der einstige Richter den Werth des Menschen in seiner Seele suche Vs. 21—30. Darum die letzte Ermahnung zum Gehorsam gegen ihn Vs. 24 u. 25 u. Warnung vor dem Ungehorsam Vers 26 u. 27; denn beide Verhaltungsweisen zögen eine unerbittliche

Folge nach sich. Und gewiss soll nicht nur die Klugheit des Verstandes uns zum Gehorsam gegen ihn bewegen aus Selbstsucht zur Vermeidung eigenen Missgeschickes, sondern auch unsere Liebe zu ihm, welche Forderung, wenn sie auch wohl aus Bescheidenheit nicht wörtlich verlangt wurde, doch in seinen Worten lag, wie uns die Versicherung des Evangelisten von der gewaltigen Wirkung seiner Rede erwarten lässt.

1) *Vs. 1—11.* κρίνειν τινά heisst entscheiden, richten, ein Urtheil, einen Ausspruch abgeben, dann auch zuerkennen, zusprechen, nämlich meistens Strafe, daher verurtheilen, verdammen. Im Passiv heisst's gerichtet werden, sich richten, verurtheilen lassen, sich vor Gericht stellen. Der Vers 1 sagt also: Richtet, urtheilt, verdammt nicht, damit ihr nicht auch gerichtet, verurtheilt, oder verdammt werdet. Es kann diese Warnung als sittliches Verbot, als welches sie hier unzweifelhaft zu verstehen ist, nur als ein Richten von Personen, unsern Mitmenschen zu fassen sein und zwar, weil es verboten ist, als ein unrichtiges, unbefugtes. Oft sind wir namentlich in unserer erzieherischen oder amtlichen Stellung gegenüber Andern im Falle, sogar verpflichtet, ein Urtheil über sie abzugeben, eine Ermahnung oder Zurechtweisung. Davon ist hier nicht die Rede, sondern vom unüberlegten, unberechtigten, lieblosen, böswilligen Verleumden und Verdammen unserer Nächsten in ihrer Gegenwart oder Abwesenheit, nicht um sie zu bessern, sondern im Urtheil Anderer ganz zu vernichten, sich selbst aber über sie zu erheben. In welchem anderen Gebot des Dekaloges wird dieses Benehmen verboten, als im neunten: Du sollst kein falsches Zeugniss reden wider deinen Nächsten? Mögen darin die altjüdischen Gesetzeslehrer nur das eidlich abgegebene, unwahre Zeugniss gegen den Nächsten vor Gericht verboten gesehen haben, der urchristliche Prediger gibt diesem Verbot eine viel umfangreichere Auslegung, erfüllt somit auch hier das alte mosaische Gesetz und sagt: Nicht nur vor Gericht amtlich aufgefordert sollst du in eidlicher Form kein falsches Zeugniss gegen deinen Bruder aussprechen, sondern auch nicht einmal im Privatgespräch, weder schriftlich noch mündlich sollst du gegen ihn irgend welche unwahre, boshafte Nachrede führen; denn jedes Urtheil, auch das im Scherz ausgesprochene, ist ein Zeugniss und wirkt als solches, die ganze Persönlichkeit ersetzt im mündlichen die Unterschrift des schriftlichen. Der urchristliche Prediger droht dir als Strafe mit demselben Gericht, wie du es an deinem Bruder geübt, das sogleich nachher eintritt zur selben Stunde, am gleichen Ort, vor denselben Personen, nicht erst ad calendas graecas auf das jüngste Gericht verschoben, weil die Strafe, um als solche erkannt zu werden, dem Vergehen auf dem Fusse nachfolgen muss. Wer nämlich leidenschaftlich über Andere urtheilt, wie Vs. 1 verbietet,

kennzeichnet in seinem Urtheil nicht den von ihm Beurtheilten, sondern nur sich selbst, der Pfeil trifft den eigenen Schützen, das Echo aus dem Wald den eigenen Rufer, darum liegt in Vs. 1 die Warnung der Vorsicht: Verrathe nicht Andern unüberlegt deine eigene Bosheit, sonst straft sie dich selbst.

Vs. 2 erklärt und begründet diese Warnung näher, sie sei in qualitativer und quantitativer Beziehung nur zu wahr. In κρίμα liegt der Inhalt, das „Was" wir ausgesagt haben, in μέτρον, das „Wieviel", das Mass, die Ausdehnung und Wiederholung unserer Aussage. Inhalt, Umfang und wohl auch die Absicht derselben wird also in diesem Vers näher bezeichnet.

Vs. 3 deckt nun den Ursprung und die Art auf, wie diese böse Nachrede in uns entsteht. Das ὀφθαλμός ist auch hier ὁ λύχνος ὑμῶν Matth. 6, 21. Die Bosheit im Herzen, das βλέπειν, deren Thätigkeit und ihr Erfolg, die Anschauung, Auffassung, der Gesichtspunkt, von welchem aus man urtheilt, das ὁ σὸς ὀφθαλμός ist der subjektive Gesichtspunkt des Urtheilenden, das ὀφθαλμὸς τοῦ ἀδελφοῦ σου das Licht, in welchem der Beurtheilte dem über ihn Urtheilenden erscheint, und der Vers macht auf die lieblose Einseitigkeit des Gesichtspunktes als auf den Ursprung, die Quelle aufmerksam, woraus das κρίνειν fliesst. Τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου bezeichnet den beurtheilten Fehler des Nächsten, aber auch dessen Schuldbewusstsein davon, das aus seinem Auge blickt; denn das Auge ist der Spiegel der Seele. Er ist zwar im Verhältniss zur Bosheit im Auge des ihn Beurtheilenden nur ein kleiner, aber diesem, ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ, erscheint er doch als ein grosser, weil das betrachtende Auge das Betrachtete in dem Lichte sieht, das in ihm selbst ist. Denn das Objekt unseres Sehens liegt stets als Bild in unserem Auge. Mit unserem boshaften Auge angesehen, erscheint uns daher der Nächste gar häufig im Rahmen unserer eigenen Bosheit, wir legen unsern Fehler in ihn, darum erscheint uns sein wirklich nur geringer Fehler ein Balken zu sein. Τὴν ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ δοκόν kann der Beurtheilende nicht sehen, weil wir überhaupt ohne Spiegel die Bestandtheile unseres eigenen Auges nie sehen können, sondern nur das Bild des beobachteten Gegenstandes, wie wir auch ohne den Spiegel der Busse die eigenen Fehler selbst nie erkennen können; ἡ δοκός ist nun die ganze eigene Bosheit, die blind gegen sich selbst ist, wohl aber den Fehler des Andern genau beobachtet und zwar in vergrössertem Massstab, nicht aber das in ihm auch immer vorhandene Gute; denn die Bosheit sieht stets nur das ihr Entsprechende. Sie wird grösser, je mehr Schadenfreude sie am Fehler des Andern hat, ohne an dessen Verhinderung gearbeitet, im Gegentheil ihn vielleicht noch gar dazu provocirt zu haben. Der Vs. 3 also deckt offen und unverblümt die ganze heimtückische, in der innersten Seele des

Urtheilenden arbeitende Bosheit, also die Gedankensünde auf dem Boden dieses Gebotes, als Ursprung des im ersten Vers gerügten Richtens auf. Aber diese boshafte Anschauung der Sittlichkeit des Andern schweigt nicht, sie äussert sich Mat. 5, 29; 6, 22 und 23. Darum die so dringende Warnung:

Vs. 4. Wie darfst du gar dieser boshaften Gesinnung, *τῇ δοκῷ σου* in Worten Ausdruck geben und sagen zu deinem Bruder, etc. Vor dieser Aeusserung unserer bösen Gesinnung hat unsere Predigt immer energisch gewarnt 5, 22. 29. 30; 6, 23; 7, 13 (Verhältniss von *πύλη* zu *ὁδός*) daher

Vs. 5. Die richtige Ermahnung, gemäss Röm. 2, 1 zuerst an seiner eigenen Besserung zu arbeiten zum Beweis davon, es sei uns wirklich um solche zu thun, bevor man, selbst ungebessert, Andere bessern will; denn mit der Besserung Anderer machen wir so lange nicht Ernst, als man sich selbst nicht bessert. Diese Thatsache entlarve jede Heuchelei, welcher starke Ausdruck nur wieder die grosse Entrüstung des Predigers über den gerügten Fehler beweist. —

Vs. 6. Wenn nun der bisherige Richter die Mahnung in Vs. 5 befolgt, von seiner Heuchelei ablässt, an seiner eigenen Reinigung von all' seiner Bosheit des Herzens, wie sie oben beschrieben wurde, gearbeitet und das Gute in Folge seiner Verwirklichung an sich selbst in seinen Vorzügen vor dem Bösen wahrgenommen und lieben gelernt hat, wenn er sich als Frucht seiner gründlichen Bekehrung vornimmt, das Gute nicht nur in sich zu befestigen, sondern auch um sich nach Kräften zu verbreiten, wenn er in dieser Absicht aus einem leidenschaftlichen Richter ein edler, den fehlenden Mitbruder auf bessere Wege zu leiten sich bestrebender wird, den Schmerz ermisst, den er ihm durch sein ungerechtes Gericht zugefügt, und in wahrer Liebe, in der rücksichtsvollsten Form ihn zu bessern sucht, um an ihm zu retten, was zu retten ist, wenn er in dieser Absicht und Weise liebevoll und ernstlich an ihm arbeiten will, wie es Matth. 18, 15—18 vorschreibt, — wie muss er da diesen Vorsatz ausführen, was hat er da zu bedenken, mit welcher Vorsicht muss er da vorgehen? Dass diese Frage zwischen Vs. 5 und 6 liegt, beweist der Schlusssatz in Vs. 5 *καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν* etc., und die Bedeutung von *διαβλέπειν*, scharf sehen, genau beobachten, alle Vorsicht bei der Ausführung von Etwas anwenden. Es wird also vom Prediger geradezu erwartet, dass man versuche, durch eigene Bemühung aus seinem Mitbruder zu entfernen, was man vorhin lieblos an ihm getadelt, was edler ist, als das boshafte Verurtheilen. Auf diese Frage, wie wir bei dieser echt erzieherischen Thätigkeit an unserem fehlenden Mitbruder vorgehen sollen, gibt Vs. 6 die einzig richtige Antwort in einem kräftigen, packenden Bilde und sagt: Es ist immer ein schwieriges, ja gefähr-

liches Unternehmen, einen solchen auf bessern Weg zu führen. Wie Mancher steht daher von vornherein davon ab! Der Tadel schmeckt immer bitter. Jeder ist, namentlich in einem erregten Zustand, in einem bestimmten Grade eingenommen von sich selbst, überschätzt gern sich selbst, das Ehrgefühl ist gar oft Ehrsucht, Ehrgeiz, Hochmuth, dieser verträgt den Tadel niemals. Wie der Arzt auch prüfen muss, ob sein Patient starke Medicin zu ertragen vermag, prüfe man auch zuerst, ob unser Gegner in seinem jeweilig aufgeregten Zustand den ihn schmerzenden Tadel ertragen kann und will, bevor man ihn ausspricht, damit wir nicht das Heiligthum unseres Edelsinns, oder die Perlen unserer wohlgemeinten Worte vor unwürdige Feinde göttlicher Wahrheit, die sie verachten und roh von sich weisen, oder gar vor tief gesunkene Menschen, die sie verhöhnen und verspotten, bringen und sie so eher das Gegentheil von dem, wozu sie bestimmt sind, wirken lassen. Zuwarten mit unsern Zurechtweisungen an die, welche wir bessern wollen, bis sie ihre begangenen Fehler bereuen, und sie für jene empfänglich geworden, ist ein kluger Rath, dessen Befolgung schon manchem Streit gründlich den Faden abgeschnitten hätte. Prüfet jeweilen alle vorliegenden Umstände, ob sie die erfolgreiche Anwendung des Heiligthums und der Perlen euerer Liebe erlauben! Dränget euch Niemandem auf, der für das Christenthum, das ihr ihm in edler Absicht bringen wollet, noch nicht vorbereitet und empfänglich geworden, ihr zerstöret sonst mehr, als ihr nützt. Die Mission dürfte sich diesen Grundsatz auch merken. (Matth. 10, 11—15.)

Vs. 7 u. 8. Alles das, was Vs. 5 u. 6 von uns verlangen, vermögen wir nicht allein aus eigener Kraft. Wir bedürfen dazu eben so sehr des heiligen Geistes Gottes, wie zur Kräftigung unseres Geistes in seinem Kampfe wider unser eigen Fleisch (Matth. 6, 21 u. 22; Luc. 14, 31. Darum die so nachdrückliche, sich ängstlich steigernde Forderung: *Αἰτεῖτε, ζητεῖτε, κρούετε*, damit wir in dieser für uns so äusserst wichtigen Angelegenheit nichts versäumen. Lasset nur nicht ab von dieser nothwendigen Bitte in Folge der thörichten, ungläubigen Befürchtung, sie möchte nicht erhört werden, darum habt ihr ebensowenig zu sorgen, als diess oben Cap. 6, 25—32 nöthig war. Thut das Eure, und Gott wird auch hier das Seine thun. Als Bekräftigung dieser eindringlichen Ermahnung, an deren Befolgung von uns unserem Redner so viel gelegen ist, und zur Beseitigung jeden Zweifels in uns führt er

Vs. 9—11 ein ergreifendes, trostreiches Beispiel aus dem täglichen Leben dafür an, dass selbst die bösen Menschen den Ihrigen das nöthige Gut geben, wie viel mehr denn der weise, gütige, himmlische Vater. Brod und Fisch waren, wie oft im N. T. erwähnt wird, leicht erhältliche, gewöhnliche und zusammengehörige Nahrungsmittel.

Beide können in der Hast der Bitte, wohl auch in der Dunkelheit leicht verwechselt werden, das Brod nach Form und Farbe mit einem Stein, besonders dem porösen, leichten Bimsstein, der Fisch, besonders der Aal mit einer sogar giftigen Schlange, und es wird durch diese Zusammenstellung auf die lieblose, ja teuflische Bosheit verwiesen, die es brauchte, einem hungernden Kinde statt der nothwendigen, kräftigen und belebenden Speise, wozu es berechtigt ist, ein nutzloses Nichts oder sogar tödtendes Gift in der feigen Form täuschender Heuchelei zu geben. Wenn ein Mensch dies nicht thun kann, und wer es könnte, wäre nicht mehr ein solcher, trotzdem doch Böses in ihm ist, um wie viel weniger Gott, der Allgütige! Er weiss, wessen wir bedürfen, ehe wir ihn darum bitten (Matth. 6, 8), und wird uns das zu obigem Zweck Vs. 5 u. 6 Nöthige, *ἀγαθὰ ἡμῖν τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν*, geben, unter welchen *ἀγαθὰ* nur verstanden sein kann, was die Parallelstelle (Luc. 11, 13) dafür setzt, das *πνεῦμα ἅγιον*. Den Ursprung zur Uebertretung des neunten Gebotes, die Bosheit und heuchlerische Falschheit im innersten Herzen, der Gedankenwelt des Menschen, aufgedeckt zu haben, genügte unserem Prediger, so dass er die Aufzählung der weitern Sünden dieser Bosheit als ihre Folgen füglich unterlassen konnte. Dagegen drängte es ihn, am Schluss seiner Rede noch den Gesichtspunkt anzugeben in

2) *V. 12,* von welchem aus die Gedankensünde überhaupt schon in ihrem Keim erstickt werden kann, und suchen wir den gleichen Gedanken im Dekalog auf, so finden wir ihn in seinem letzten Gebot, dem zehnten: Lass dich nicht gelüsten. Darunter kann nur das Wollen des Verbotenen, das Begehren nach dem, was uns nicht gehört, verstanden sein. Dieses Gebot, (Matth. 5, 8) diese Gedankenreinigung von jedem sündlichen Gelüsten haben die Juden nie verstanden, ihnen galt nur als Sünde, was als absichtliche Uebertretung des Gesetzes nach allen seinen drei Theilen, dem moralischen, rituellen, civilen, als erklärte That in die Oeffentlichkeit trat. Erst Johannes der Täufer fing an, durch die Forderung der Busse den Begriff der Gedankensünde zu wecken (Matth. 11, 11). Hier hatte unser Prediger auch nicht nöthig, des Näheren sie zu kennzeichnen, nachdem er die Formen derselben bei der Behandlung der einzelnen Gebote beschrieben (Matth. 5, 22. 29. 30. 42. 44; 6, 1. 21—23; 7, 3. 5. 6, sondern es konnte ihm hier genügen, die Anschauung, den Gesichtspunkt anzugeben, von welchem aus diese Gedankensünde jeweilen erfolgreich schon von der Wurzel aus unterdrückt werden kann. Auch er verlangt ein Wollen, bezeichnet seinen Inhalt aber positiv, während der Dekalog es negativ bestimmte als Gelüsten nach dem, was man nicht soll, wie das Volkssprichwort: „Was du nicht willst, dass man dir thu', das füg' auch keinem Andern zu." Unser Redner bezeichnet als Inhalt seines Wollens,

das umfangreiche Gebiet dessen, was die nimmersatte Selbstsucht begehrt, also Alles, was man nur wollen kann, setzt aber als Ziel desselben an die Stelle des begehrlichen Ichs den Nächsten als Mitbruder, und macht somit die Selbstsucht unmöglich. Damit wird jede denkbare Forderung, die in irgend einer Lebenslage des Nächsten an uns ausgesprochen liegt, eben als Nächstenliebe vollkommen erfüllt, jede, welche je in Gesetz und Propheten nur enthalten sein kann (Röm. 13, 9 u. 10). Mit dieser zusammenfassenden und abschliessenden Besprechung des letzten Gebotes kehrt unser Prediger zu dem Anfang zurück (Matth. 5, 17), wovon er ausgegangen, seine Aufgabe, die Behandlung des mosaischen Moralgesetzes, so weit es unverkennbar göttliche Gebote enthält, ist beendigt. —

In einem Nachwort gibt nun unser Prediger noch eine Ermahnung, seine soeben ausgesprochenen Grundsätze anzunehmen und zu befolgen, und es schliesst sich an

3) *Der Epilog Vs. 13—27.* Diese Ermahnung ertheilt er durch Angabe *der Mittel,* die zur Befolgung seiner Grundsätze angewandt werden müssen. Das erste ist der *Weg zum Heil,* daher

a) Vs. 13 u. 14. Für die menschliche Lebensführung gibt es nur zwei Richtungen, entsprechend jenen zwei Gebieten, auf die sich der menschliche Sammel-Eifer werfen kann (Matth. 6, 19). Es sind die beiden Lebenswege, wie sie beim Eintritt in's Leben vor Jedem, ihn einladend liegen, *ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν* und *ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωήν.* Auch die *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* weist in ihrem Anfang auf die *ὁδοὶ δύο* hin, *μία τῆς ζωῆς, καὶ μία τοῦ θανάτου,* ebenso auf die apokryphische Schrift, duae viae vel judicium Petri. Auch die griechische Mythologie kennt einen „Herkules am Scheidewege“ und der christliche Dichter „des Lasters Bahn, der Tugend Pfad“. Diese allgemeine Annahme ist durch die Erfahrung begründet. In welchem Verhältniss steht *πύλη zu ὁδός?* Sie entsprechen einander nach Breite und Richtung, gehören also zusammen und schliessen sich eng aneinander an. Das Bild ist nicht neu, sondern nur die weitere Ausführung von Gen. 4, 7, wo die Sünde wie ein wildes Thier vor der Thüre ruht, wenn man nicht fromm ist, d. h. ausserhalb der Thür, und im innern Raum ist der nicht fromme Mensch. Dieser innere Raum bedeutet das innere Seelenleben, der äussere vor der Thüre, das Leben in der Oeffentlichkeit, die That; die Thüre der Entschluss zur That. Also wiederum der Gedanke: „Wie die Gesinnung, so die That“ wie überall in der Bergpredigt, beide entsprechen einander, sind sehr folgereich, also sehr wichtig. Prüfe recht vor der Wahl zwischen beiden Wegen, damit du sie nie bereuen musst. Der „Weg zum Verderben“ ist verführerisch, verlockend, da ist kein Entrinnen möglich, der grosse Haufe reisst dich mit. Hängt von der Gesinnung, die diese

Wahl trifft, so viel ab, dann gewiss auch von dem, der sie bildet, vom Lehrer, daher

b) Vs. 15—23. Warnung vor den falschen Lehrern und deren Folgen. Der Lehrer ist auch ein Mittel zum Heil. Verführerisch, wie die weite Pforte, der breite Weg mit den vielen darauf Wandelnden sind auch die falschen Propheten in Schafskleidern, dem harmlosen Gewand der Milde und Sanftmuth, aber sie sind reissende Wölfe und desshalb so gefährlich, weil sie als solche erst spät erkannt werden können, erst an ihren Früchten, die sich an ihren Schülern zeigen, für diesen also stets zu spät. In den folgenden Bildern bezeichnen die faulen Früchte aus den faulen Pflanzen die durch die falschen Propheten verdorbenen Herzen ihrer Schüler, aus irgend Etwas entwickelt sich immer Entsprechendes, und mit den verschiedenen, starken, eng an einander sich reihenden Vergleichungen wird auf die Seelenangst des Predigers um der sittlichen Gefahr dieser Lehrer für das Volk willen, auf seinen Ernst hingewiesen, mit welchem er so dringend seine Warnung zur Beachtung empfiehlt. Diese Polemik ist nicht neu, sie zog sich in ihrer Art durch die ganze Predigt, sie ist am Schlusse derselben wohl zu entschuldigen, wo es ihm darum zu thun war, mit einem letzten Wort, scheidend von seinen Zuhörern, diese zu warnen vor der grossen Gefahr, der sie in ihrer Berührung mit diesen falschen Propheten, ihren bisherigen Lehrern, den Pharisäern und Schriftgelehrten, so lange schon ausgesetzt waren. Diese Gefahr bleibt aber nicht nur in der Gesinnung, sondern auch als That tritt sie im Leben hervor, wo man glaubt, durch prahlerische, fromme Worte ersetzen zu können, was nur der treuen, thatkräftigen Erfüllung des göttlichen Willens zu erreichen möglich ist, die andauernde Zufriedenheit Gottes mit uns (Vs. 21 u. 22), ja diese Gefahr erreicht ihre schreckliche Tiefe erst, wenn einen das endgültige Urtheil des Weltenrichters: „Ich kenne Euch nicht, weicht von mir, ihr Uebelthäter," in den tiefen Abgrund der Verdammniss wirft (Vs. 33). Darum noch zum Schluss eine Ermahnung zum letzten Mittel zum Heil, zu einer *richtigen Lebensführung*, die sich auf die in seiner Predigt ausgesprochenen Grundsätze stützt.

c) *Vs. 24—27.* Das schöne, zu beseligendem Schaffen für's Reich Gottes so sehr anregende Bild vom Hausbau, als Ermahnung zu einer auf dem Wort Gottes fussenden Lebensführung, angesichts welcher man in allen noch so grossen und verschiedenen Widerwärtigkeiten dieses Lebens unentwegt und freudig eine erquickende Beruhigung, das köstlichste, was es gibt, eine selige Genugthuung, den innern Frieden mit Gott behalte.

Eine solche Rede musste allerdings gewaltiger wirken als die bisherige Predigtweise der Schriftgelehrten und Pharisäer, weil sie

durch Inhalt, Form und Absicht alle Seelenbedürfnisse des hirtenlosen Volkes in vollem Mass befriedigte, gewiss als ein richtiges Mittel zur Bildung einer Gemeinde im Geiste und in der Wahrheit Gottes.

Welche Gebote des mosaischen Dekaloges hat nun unser Prediger besprochen? Sämmtliche Gebote der Nächstenliebe auf der zweiten Tafel von 6—10, und von den Geboten der Liebe zu Gott auf der ersten nur das dritte Gebot über den Namen Gottes als Verbot des falschen Schwörens in Mat. 5, 33—37. Dagegen wurden nicht behandelt das erste, zweite, vierte und fünfte Gebot. Warum wohl nicht?

Es ist lehrreich, die Gründe hiefür kennen zu lernen. Die beiden ersten Gebote können in ihrer ursprünglichen, also kürzesten Form nur gelautet haben: 1) Ich, der Herr, bin dein Gott. 2) Du sollst keine andern Götter neben oder ausser mir haben. Der Zusatz, „der dich aus Aegypten, dem Diensthause, geführt hat" soll den ersten Satz begründen. Es hätten sich aber auch noch andere schlagendere geschichtlichere Gründe dafür anführen lassen, die allerdings das damalige Volk nicht erlebt hatte, so die Schliessung des Bundes Gottes mit den Patriarchen, so dass man vermuthen kann, der Gesetzgeber Mose habe auch einen gewissen Antheil am angeführten Grund mit für sich beansprucht. Das sogenannte lange zweite Gebot vom Bilderverbot ist eine Erklärung des ersten, wie man sich Gott nicht vorstellen müsse, nämlich nicht in leiblicher Gestalt, erklärt ihn also als Geist, und spricht somit eine menschliche Vorstellungsweise Gottes aus, ist also streng genommen kein göttliches Gebot, sondern nur ein menschliches Dogma über Gott. Der Gottesbegriff ist immer menschlich als Ausdruck einer menschlichen Erkenntnissstufe des göttlichen Wesens, hängt überhaupt von unserer Gotteserkenntniss ab. Der Grad derselben ist in keinem Menschen ganz gleich und kann es nicht sein wegen der verschiedenen Bildung, Erfahrung, religiösen Anlage und Erziehung. Darum können die von den Menschen hierüber aufgestellten Dogmen, als Ausdrücke ihrer Gottesbegriffe und Versuche, hierüber allgemeine Glaubensübereinstimmung zu bilden, keine für alle Zeiten bindende Autorität beanspruchen, weil die jeweilige menschliche Gotteserkenntniss sich stets verändert, das feste Dogma aber immer nur einer gewissen Stufe unserer religiösen Erkenntniss und Bildung entspricht und dem forschenden und strebsamen Geist einen unerträglichen Zwang auferlegt, was Gott nicht will (Matth. 11, 30). Auf die Besprechung menschlicher Dogmen als stets noch offenen Fragen geht aber unser Redner nicht ein, er erklärt nur anerkannt zweifellose Gottesgebote und treibt noch keine menschliche Dogmatik, deren Behandlung er der kalten Kirche überliess mit allen ihren traurigen Folgen, den confessionellen Spaltungen und Häresieen. Er beschreibt Gott am richtigsten kurz als himmlischen Vater, der in's Verborgene

sieht, und bezeichnet ihn damit als den, als welcher er sich den Menschen kund gibt, wie ihn Jeder an sich erfahren kann, als Schöpfer und Erhalter, wie er mit ihnen unsichtbar wandelt und sie beschützt. Die Bildung genauerer Vorstellungen hierüber überlässt er dem religiösen Bedürfniss und Gutfinden des Einzelnen, wozu er diesen vollständig für berechtigt hält. Die Annahme eines Gottes, als des Ursprungs von Allem, ist kein Dogma, eher ein nothwendiges Axiom, wer auch dieses verwirft, mag sich einen andern Ursprung des Weltalls suchen.

Auch das vierte Gebot von der Sabbathsheiligung ist eine menschliche Kultuseinrichtung und beruht auf folgenden Gründen: Der Mond ist für die Menschen eine Uhr, wie die Sonne, seine vier verschiedenen Phasen theilen die 28 Tage seiner Umlaufszeit um die Erde in ebenso viele Theile zu sieben Tagen, einer Woche, ein, innerhalb welcher das körperliche Bedürfniss nach Ruhe einen allgemeinen Ruhetag für das ganze Volk verlangt, dessen besondere Wahl aus den sieben Wochentagen jeder Nation überlassen war, wesshalb nicht alle Völker den gleichen Tag als Sabbath feiern. Schon vor der mosaischen Gesetzgebung war es bei den Israeliten Sitte, als solchen den siebenten Wochentag zu feiern, denn sie sammelten am sechsten das doppelte Mass von Manna in der Wüste (Exod. 16, 21). Die Ruhe ist aber als solche erst zulässig nach der Arbeit. Darum lag bei ihnen in der Wahl des siebenten Tages zu einem Ruhetag das ganz richtige Gesetz ausgesprochen: „Zuerst arbeiten und dann ruhen", und um sich dessen Befolgung für alle Zeiten von Seite des Volkes zu sichern, sanktionirte der weise Mose diese Anordnung im vierten Gebot dadurch, dass er sagte: Gott hat es so gethan schon bei der Schöpfung. Erst mit der ausgebildeteren Gotteserkenntniss des Volkes und mit dem durch dieselbe geweckten Bedürfniss dazu wurde auf diesen Ruhetag die dieser Erkenntniss entsprechende Gottesverehrung gelegt. Das vierte Gebot der Sabbathsheiligung trägt in seiner Begründung einen so speciell jüdisch-nationalen Charakter an sich, dass diese keinen Anspruch auf Gültigkeit für andere Völker erheben kann, und damit ist sein rein menschlicher Ursprung ausgesprochen, womit auch Christus übereinstimmt. Marc. 2, 28: So ist auch des Menschen Sohn ein Herr des Sabbaths, d. h. der religiös gebildete Mensch hat das Recht, sich selbst die seinen religiösen Bedürfnissen entsprechenden Formen seiner Gottesverehrung auszuwählen, ein Grundsatz, der diese Formen an Bedeutung tief unter die Freiheit des göttlichen Geistes im Menschen setzt. Also auch das vierte Gebot ist eine menschliche, specifisch jüdische Cultusbestimmung, und hatte demnach auch nur für das Judenthum einen Sinn, Werth und Gültigkeit.

Das fünfte Gebot: „Halte in hohen Ehren deinen Vater und

deine Mutter, auf dass du lange lebest in dem Lande, das dir der Herr, dein Gott geben wird" bezieht sich auf ein rein menschliches Verhältniss, das namentlich damals in jedem andern Land und Staate ebenso verschieden aufgefasst und gehandhabt wurde. Die Patriarchen und noch heute die freien Araber sind unumschränkte Herren ihres eigenen Haushaltes, in Sparta dagegen wurden die Söhne mit dem achten Jahre ihren Eltern weggenommen und zu öffentlichen Staatssoldaten herangebildet. So lange in diesem Verhältniss nicht ein göttlicher Grundsatz allgemein befriedigende Anerkennung fand, konnten auch nicht eingehendere Erörterungen über dessen Befolgung ertheilt werden. Das Verhältniss zwischen Eltern und Kindern wurde noch zu sehr nur als ein blos menschliches und noch zu wenig als ein von Gott bestimmtes angesehen, als dass dasselbe als ein allgemein sittliches hätte betrachtet und vom Sittenlehrer hätte besprochen werden können. Zudem war der Beweggrund zur Erfüllung auch dieses Gebotes noch ein zu nationaler und selbstsüchtiger, als dass es als ein rein göttliches Gebot erscheinen konnte. Sein rein menschlicher Ursprung ist also auch erwiesen, und unser Prediger hatte keinen Grund, näher auf dasselbe einzutreten. Als Gottgesandter, als welchen er sich schon früh in seiner Wirksamkeit erkannte und bekannte (Mat. 10, 40), konnte er nicht menschliche Anschauungen und Bestimmungen, die als solche nur eine vorübergehende Bedeutung und nur so lange Gültigkeit hatten, als sie sich zu erhalten vermochten, durch seine Berücksichtigung und Besprechung als göttliche erklären.

Aus der bisherigen Untersuchung gewinnen wir nun folgende, für uns besonders wichtige Ergebnisse: Die sogenannte Bergpredigt, wie sie uns in dem Evangelium nach Matthäus vom fünften bis zum siebenten Kapitel als Rede aus dem Munde Jesu überliefert worden, ist nicht nur eine zufällige, lose Aneinanderreihung einzelner Aussprüche Jesu aus verschiedenen Anlässen seines Lebens, wie sie nach der willkürlichen Auswahl und dem augenblicklichen Belieben des Evangelisten aus dem Schatze seiner Erinnerung in diese Verbindung gebracht worden, sondern diese „Rede" ist unverkennbar eine bis in ihre einzelnsten Theile eng unter sich zusammenhängende, schön gegliederte Erklärung eines grossen Gedankens, wie er schon im Judenthum vorlag und würdig war, als ewig gültige Grundlage für die Lehre des neu zu errichtenden Reiches Gottes auf Erden erhalten zu bleiben.

Dieser Gedanke betrifft den ewigen, göttlichen Gehalt des altjüdischen Sittengesetzes, des mosaischen Dekaloges, und der Redner oder Verfasser dieser Zusammenstellung stellte sich die zur Zeit der Gründung des Christenthums absolut nothwendige Aufgabe, den echt göttlichen Inhalt dieses Sittengesetzes aus dem Judenthum, aus wel-

chem sich das Christenthum theoretisch und historisch herausbildete, hervorzuziehen, ihn gegenüber der oberflächlichen und unvollständigen Auslegung und Erfüllung von Seite der altjüdischen Gesetzeslehrer im ursprünglichen Sinn und Geist Gottes zu erklären, ihn auf das tägliche Leben anzuwenden, im Bewusstsein des Volkes das Gefühl der Uebereinstimmung des höchsten sittlichen Willens Gottes mit seinen eigenen Seelenbedürfnissen zu wecken, und die Welt auf diesem Wege zur Anerkennung und Befolgung dieses sittlichen Willens Gottes als des denkbar höchsten Ideals sittlicher Vollkommenheit zu führen. Das ewig Göttliche, der göttliche Geist in der jüdischen Heilsökonomie sollte von allem blos Formellen, Menschlichen, das bis zum Kommen eines Bessern nur vorübergehenden Werth hatte, abgelöst, den kommenden Geschlechtern zur Anerkennung gebracht und als Kern und Grundlage für die Lehre des neuzugründenden Reiches Gottes für alle Zeiten aufgestellt werden. In Folge davon sollte das Christenthum, allerdings aus dem Judenthum hervorgegangen, als eine von demselben grundsätzlich verschiedene religiöse Heilsanstalt, als eine höhere Stufe der Gotteserkenntniss, als die höchste, absolute Religion zur Geltung kommen, so dass mit dessen Erscheinen das Judenthum mindestens theoretisch als ein überwundener Standpunkt, als eine abgeschaffte Religion erklärt wurde, das dem Christenthum gegenüber auf die Dauer keine Gültigkeit mehr beanspruchen konnte.

Aber auch heute noch hat unsere Rede als eine echte, christliche Musterpredigt nach Inhalt, Form und Absicht eine ähnliche Aufgabe zu erfüllen, wie damals. Rein Menschliches erhebt in der christlichen Kirche den Anspruch einer göttlichen Autorität. Menschliche Ansichten, Einrichtungen, Bestrebungen bekämpfen sich auf Leben und Tod auf dem Gebiet der Lehre, des Kultus und der Verfassung, und die Wirkung, die Zerspaltung der einen christlichen Kirche in Confessionen und in eine Menge von Kirchen und Sekten, von denen jede die beste sein will, ist die Zernichtung des Ansehens der Kirche in den Augen der Gebildeten, ist die Entfernung der Unabhängigen von der Kirche, ist deren immer zunehmende Mangel an Wirkungsfähigkeit und Bedeutung. Der Boden, auf dem sich die Kirche einzig und allein wieder einigen, sammeln und kräftigen kann, ist nicht der der zertrennenden Menschen-Satzungen, die einander gegenüber gleiches Recht beanspruchen, ist nicht der des Menschlichen, der äussern Formen in der Religion, denn das Reich Gottes kommt nicht mit äusserlichen Geberden (Luc. 17, 20), sondern es ist dieser Boden, auf dem sich die kranke Kirche allein wieder aufbauen kann, das Göttliche in der Religion, der Geist der Wahrheit und Freiheit, der Gleichberechtigung Aller, wie ihn unsere Predigt ausspricht, wie ihn Alle bedürfen, Alle suchen, Alle sich in ihm einigen können, der Geist echter, christlicher

Sittlichkeit, der Ehrfurcht gegen Gott, der brüderlichen Liebe gegen einander. In dieser einigen wir uns, weil wir sie bedürfen, nicht in kalten, starren Dogmen und unverständlichen, veralteten Formen. Noch heute bietet uns die Bergpredigt, was wir suchen, noch heute ist sie der Born, aus dem für Alle ohne Unterschied reichlich fliesst das Eine, das Allen noth thut. Kehren wir zu ihr zurük, erklären wir sie im Geiste der Freiheit und Liebe, von dem sie getragen ist, und sie wird wirken, wozu sie berechnet ist, die Beseitigung von allem tödtenden Confessionalismus und die innige Vereinigung der ganzen Menschheit zu Brüdern und zu *einer* Kirche, deren einziges, würdigstes Haupt Christus ist. Angesichts dieser, unserer Rede auch heute noch gestellten Aufgabe erscheint die Frage, ob sie von Jesu so gehalten, wie wir sie haben, oder ob sie nur das Wort des Evangelisten sei, geradezu als eine müssige, um nicht mehr zu sagen. Welcher ihrer Aussprüche macht uns nicht heute noch den Eindruck, ein Spruch Christi zu sein? Welcher trägt nicht heute noch Christi Geist und Kraft in sich? Natürlich war von Anfang an unsere Rede, weil sie den Gehalt des jüdischen Sittengesetzes auslegte, an die Juden gerichtet, weil bei diesen die Ausbreitung des Christenthums anheben musste, natürlich trägt daher auch unsere Rede in einem bedeutenden Grad zum judenchristlichen Charakter unseres Evangeliums bei. Allein der Strom unserer Rede versiegt nicht im Judenthum, er verbreitet sich universalistisch auf alle Völker und begründet so den Universalismus des Christenthums. Solchen grossen Aufgaben solchen Kräften gegenüber, die auf Ewigkeiten hinaus zu bestehen und zu wirken bestimmt sind, verschwinden kritische Fragen. Mögen wir bei der Lösung jener nicht nur im Kleinen, sondern auch im Grossen getreu erfunden werden, damit wir es einst ganz besitzen, den werthvollen Groschen im Weinberge des Herrn.

Bücherschau

der

„Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz".

Ch. Kingsley, *Predigten,* übersetzt von D. Krätzinger. (1. Bd., Dorfpredigten, 4 Mk.; 2. Bd., Stadt- und Dorfpredigten, Mk. 3. 60; 3 u. 4. Bd., frohe Botschaft von Gott à Mk. 3. —). Gotha, Perthes 1889.

Von dem genialen Kingsley liegt nun eine grössere Serie von Predigtsammlungen in einer im Ganzen nicht ungeschickten deutschen Uebersetzung vor. Was beim Erscheinen des ersten Bandes in dieser Zeitschrift gesagt worden ist

gilt auch von den folgenden Bänden. Sie überraschen uns durch die Schroffheit und Leidenschaftlichkeit, mit der der Verfasser das altkirchliche, trinitarische und christologische Dogma, ja sogar die altkirchliche Dämonologie verkündet um so eher, da in seinen „Briefen und Gedenkblättern" auch gegenüber dem Dogma eine gewisse Weitherzigkeit sich geltend machte. Mit Recht sagt die Uebersetzerin: „Kingsley galt in England als liberaler Prediger, in Deutschland wird er freilich den sehr Positiven, ja Orthodoxen beigezählt werden." Aber auch sonst muthen sie uns, nach unserer deutschen Auffassung der Predigt, fremd an, sie sind nämlich absolut formlos, meist ohne jede klar zu Tage tretende Disposition, dafür aber geistvoll in hohem Masse, frappirend sowohl durch die eigenartigen Themata, als durch die Verwendung und Ausschöpfung des Textes, und wenn sie auch Niemandem als Musterpredigten empfohlen werden können, so wird doch jeder Theologe daraus mannigfache Anregung und viele fruchtbar zu verwerthende Gedanken schöpfen.

P. Böhringer.

Bibliothek theologischer Klassiker, ausgewählt und herausgegeben von evangelischen Theologen. Gotha, Perthes 1888/89. Jeder Band gebunden Fr. 3. —.

Wir haben in einem frühern Heft dieser Zeitschrift auf obige Sammlung klassischer Werke der Theologie, wissenschaftlicher sowohl wie praktischer Natur aufmerksam gemacht und es ist uns eine wahre Freude, die vorliegende Fortsetzung anzuzeigen. Nr. 5 u. 6 enthalten von *Klaus Harms* „Die Pastoraltheologie in Reden an Theologie-Studierende", eine wahre Fundgrube von Rathschlägen praktischer, echt christlicher Lebensweisheit über alle Verrichtungen und Verhältnisse des geistlichen Amtes, entstanden aus einem Kränzchen, das der originelle Mann als Universitätsprediger in Kiel jeden Montag in seinem Hause hielt. Welcher Geistliche, alt oder jung, fände nicht in diesen köstlichen Unterredungen eine Fülle von Anregungen und eine Beantwortung fast aller praktischen Fragen, die uns je in unserm Amte beschäftigt haben. Das ist ein fruchtbringendes Kolleg, wenn schon der Verfasser kein Professor gewesen ist; oder vielleicht gerade darum. — Daran schliesst sich nun sehr glücklich in Bd. 7 die Lebensbeschreibung des Mannes, der, zuerst Müllerlehrling und Knecht, erst mit 19½ Jahren auf's Gymnasium kam, von ihm selbst verfasst, wozu im Anhang die 95 Thesen kommen, die, 1817 beim 300jährigen Jubelfest der Reformation verfasst, den bekannten sogenannten Thesenstreit hervorriefen. Harms erwies sich darin als ein bitterer Feind jedes Rationalismus in der Religion, wie er auch über das Volksregiment die schärfsten Worte brauchte, — aber er war ein ganzer Mann und darum ist auch seine ehrliche und treue Selbstbiographie ein hoher Genuss. — Durch eine möglichst historische und zugleich psychologische Schriftauslegung zeichnen sich die Predigten des 1851 als Pfarrer zu Bremen gestorbenen *G. Menken* aus, der, den kirchlichen traditionellen Lehren ebenso wie jedem bisherigen theologischen System schroff entgegentretend, in gewisser Beziehung ein theologischer Autodidakt, nur bibelgläubig sein wollte und zu seiner Zeit in seinen Kreisen eine beispiellose Verehrung genoss, „welche nur in dem römischen Heiligenkultus ein Analogon hat". — In guter Auswahl hat Prof. *Achelis* in Nr. 8 u. 9 eine Anzahl Homilien mit einer längern Abhandlung über Leben und Bedeutung Menkens herausgegeben. — Ganz anderer Natur war *Theremin*, der die deutsche Innigkeit mit dem echt französischen Sinn für ästhetische Schönheit und künstlerisch abgerundete Darstellung verband. Wenn auch seine feinen, vornehmen Predigten naturgemäss nur in einem kleinen

Hörer- und Leserkreise sympathische Aufnahme gefunden haben und noch finden, so sind dagegen seine homiletischen Abhandlungen, von denen Bd. 10 „Die Beredsamkeit eine Tugend“ und die „Gespräche“ enthält, reich an werthvollen Fingerzeigen für die geistliche Rhetorik und auch heute noch für jeden Theologen eine nutzbringende Lektüre. — Ob *Hamann* gerade zu den theologischen Klassikern gehört, möchten wir bezweifeln; immerhin hat der „Magus des Nordens, der trunken war vom übernatürlichen Geist der hl. Schrift“ auch unter den Theologen zahlreiche Verehrer gefunden und wer sich durch seinen zerrissenen Styl hindurcharbeitet, wird heute noch wie Gœthe an Frau v. Stein bekennen: „Je me trouve très heureux d'avoir le sens qu'il faut pour entendre jusqu'à un certain point les idées de cette tête unique.“ Im 11. Bändchen hat Prof. Arnold eine im Ganzen glückliche Auswahl aus den Briefen und Schriften Hamanns getroffen und eine kundige Biographie vorausgeschickt. — Klassische Werke dagegen im vollen Sinne des Wortes sind die *Konfessionen Augustins* (übersetzt und eingeleitet von Bornemann, Bd. 12) und die Glaubenslehre *Schleiermachers*, (Bd. 13, 14, 15) und es ist nur zu wünschen, diese billigen und geschmackvollen Ausgaben möchten dazu beitragen, dass die betreffenden Schriften von den jüngern Theologen wieder mehr gelesen als nur gerühmt werden. Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre ist nach der zweiten, formell sehr verbesserten und materiell hie und da temperirenden Ausgabe des Jahres 1831 abgedruckt und enthält als Beigabe die beiden bekannten Schreiben an Lücke. — Wir werden s. Z. über die Fortsetzung des Unternehmens berichten.

P. Böhringer.

K. R. Hagenbach's Lehrbuch der Dogmengeschichte. 6. Aufl., bearbeitet von D. Karl Benrath. Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1888.

Diese neue Ausgabe des altbekannten, nun aber seit Jahren vergriffen gewesenen Lehrbuchs hat der genannte Bearbeiter, wie er im Vorwort erklärt, unternommen, ungeachtet es in Anlage und Durchführung den Stand und Charakter einer schon um Jahrzehnde hinter uns liegenden Zeit wiederspiegelt, aus dem Grunde, weil er damit zunächst der studirenden Jugend, die das Lehrbuch nur ungern entbehrt habe, einen erwünschten Dienst zu leisten glaubte. Er bemühte sich dabei nach Kräften, das literarische Material zu revidiren und zu vervollständigen, - wie anderseits von dem nunmehr Veralteten ein gut Theil gestrichen wurde — so jedoch, dass im Grossen und Ganzen Anlage und Ausführung, insbesondere die Paragraphen in ihrem Wortlaut unverändert geblieben sind. Neue Paragraphen sind nur 2 hinzugekommen, über die neuen Dogmen der katholischen Kirche (betr. die Empfängniss der Maria und die Unfehlbarkeit des Papstes) und den Altkatholizismus. Andere Erweiterungen und Aenderungen sind nur, wo es unbedingt erforderlich schien, angebracht und durch Asterisken als solche kenntlich gemacht worden. Gleich die erste derselben, die uns in die Augen fiel, in § 41, wo es jetzt heisst, dass das Evangelium Johannis sich von der paulinischen Lehre „unterscheide“, während es früher hiess, dass es mit ihr als einer nur im Ausdruck verschiedenen „übereinstimme“, war allerdings ganz am Platze. Die Beibehaltung der sogenannten Lokalmethode in der dogmengeschichtlichen Darstellung, in der Weise, wie sie Hagenbach selbst angewandt hat, rechtfertigt der Bearbeiter gegen naheliegende Einwendungen, wie uns dünkt, überzeugend mit dem vom Verfasser präcisirten Zweck des Lehrbuchs als „eines Führers der studirenden Jugend durch das Gebiet der dogmenhistorischen Wissenschaft“, bei dem es sich nicht um wissenschaftliche Durcharbeitung des geschichtlichen Materials von einem bestimmten Gesichtspunkt aus, sondern

um die Darlegung möglichst gesicherter Resultate in übersichtlicher Form bei gleichmässiger Behandlung aller Theile in erster Linie handelt. Verdient dieser praktische Zweck alle Anerkennung, so nicht minder die überall auf denselben gerichtete Ausführung, insbesondere die sorgfältige Auswahl des Wesentlichen und für den Studirenden Nothwendigen aus der unabschbaren Fülle des Stoffes, verbunden mit der klaren, formgewandten, von aller Schwerfälligkeit freien Darstellung und dem unverkennbaren Streben nach möglichster Objektivität bei derselben und billigem Urtheil nach allen Seiten hin. Nicht einverstanden sind wir freilich mit der echt Schleiermacher'schen Reservirtheit in der Stellung zum kirchlichen Dogma, selbst da, wo als bestimmtes Endergebniss der geschichtlichen Entwicklung dessen Unhaltbarkeit (abgesehen von seinem religiösen Kern) offen zu Tage liegt. So finden wir z. B. das § 301 über die Idee des Gottmenschen und die altkirchlichen Ausdrücke (von Person und Natur) Gesagte ungenügend und ebenso in § 299 die Bemerkung, ein grosser Theil der Theologen habe einsehen gelernt, dass bei einer richtigen Fassung der Lehre vom Bösen der Glaube an die metaphysische Existenz des Teufels „von untergeordneter Bedeutung" sei. Wir hoffen vielmehr, ein grosser Theil derselben sei im 19. Jahrhundert mit seiner Einsicht noch etwas weiter gekommen und zur entschiedenen Ausscheidung dieser trübenden Beimischung aus seinem religiösen Vorstellungskreise gelangt. Diese Ausstellung kann uns indessen nicht hindern, das Buch um seiner erwähnten Vorzüge willen der studirenden Jugend bestens zu empfehlen. *P. Christ.*

Die römische Kirche, ihre Einwirkung auf die germanischen Stämme und das deutsche Volk, von *Michel.* Halle, M. Niemeyer, 1889. gr. 8° S. 421.

Diese Schrift ist nicht nur die Frucht gelehrter Studien, sondern aus einem wirklichen Herzensbedürfniss heraus geschrieben. Der unter dem Pseudonym Michel auftretende Verfasser, ein Laie, wirft die Frage auf, mit welchem Recht die katholische Kirche insbesondere in deutschen Landen ihre weitgehenden Ansprüche erhebe. „Dürfen wir", so ungefähr fragt er im Vorwort, „in der Pietät gegen überlieferte Religionsanschauungen und nur darum, weil sie alte Ueberlieferung sind, so weit gehen, dass wir deshalb die Vernunft zum Schweigen bringen, Christum selbst in seinen klaren Aussprüchen verläugnen und fortwährend einen inneren Krieg riskiren, weil die katholische Kirche die Berechtigung der übrigen Religionsbekenntnisse stetsfort in Frage stellt?"

In einer sorgfältig gehaltenen Uebersicht gibt der Verfasser ein Bild vom Wesen und Werden der katholischen Kirche im römischen Reich und auf deutschem Boden bis zu den Tagen der Reformation. Er schildert voraus, was dem Willen Christi in Sachen der Kirchenbildung entsprochen hätte. Das Urchristentum habe von einem Espiskopat nichts gewusst. Dann zeigt er das Hervortreten eines Episkopates und mit ihm einer äusserlich einheitlichen Kirche, zugleich aber den Preis, um welchen diese scheinbare Einheit zustande gekommen ist. Ganz besondere Studien hat der Verfasser sodann auf das Verhältniss der germanischen Stämme zum Christentum verwendet. Er weist das anfängliche Hinneigen derselben zum arianischen Bekenntniss nach und wie sie hernach Schritt um Schritt, nachdem sie das weltliche Römerreich überwunden, in die Bande römischen Kirchentums geschlagen worden. Wie sich dieses alsdann auf germanischem Boden immer tiefer verankerte, wird eingehend geschildert und in einem weitern Capitel auch der erfolglose Kampf, den deutsche Kaiser gegen die Kirche kämpften, bis in der Reformation das germanische Element den gewaltigen Protest gegen den kirchlichen Romanismus erhob.

Der Verfasser lässt sich keine Gelegenheit entgehen, die zahllosen inneren Widersprüche, welche die Geschichte der alleinseligmachenden Kirche dem aufmerksamen Beobachter unmittelbar aufdrängen, in die rechte Beleuchtung zu rücken. Der gesunde Menschenverstand wirkt bei ihm noch so recht spontan. Er kann hundert Dinge eben einfach nicht begreifen, welche eine übertrieben feinfühlige Gelehrsamkeit leider oft noch zu begreifen sucht. Ein Glück, dass es noch solche Menschen gibt, die nicht begreifen können. Die Theologen vom Fach mögen es nicht übersehen, dass ein betagter, hochachtbarer Laie sich eingehendsten, seinem Berufskreis sonst fernliegenden theologischen Studien unterzieht, um an seinem Orte auch etwas dazu beizutragen, eine allem religiösen und humanen Fortschritt entgegenstehende römische Hierarchie in ihrer ganzen unerbaulichen Natürlichkeit zu charakterisiren. *F. Meili.*

Ueber das Wesen der Predigt und ihre Stellung im Cultus,

mit besonderer Berücksichtigung von Bassermanns Handbuch der geistlichen Beredsamkeit.

Von *G. Joss*, Pfarrer in Herzogenbuchsee.

Prof. *Bassermann* hat jüngst in seiner Recension der beiden Schriften „Die evangelische Gemeindepredigt eine Grossmacht" von Achelis und „Der Erfolg der Predigt" von Lemme das Wort ausgesprochen: „Ein Schleiermacher hat doch nicht umsonst gelebt; auch in der praktischen Theologie giebt es Resultate, die sich allmählig Bahn brechen — trotz aller Kirchenpolitik und Parteizerklüftung." [1]) Das ist wohl wahr; eine Verständigung der Homiletiker unter sich hat sich im Wesentlichen angebahnt und ist theilweise schon erreicht sowohl im *Formellen* (z. B. Art und Weise des Vortrags, der Aneignung, der Disposition, der Textbenutzung) als auch im *Materiellen* (z. B Auffindung des zur Erbauung geeigneten Stoffes). Aber gerade in der Hauptsache, in der principiellen Grundlage der Homiletik, ist man noch weit von dieser gemeinsamen Verständigung entfernt. Insbesondere ist es die *Einordnung des rhetorischen Elements in den wesentlich darstellenden Cultus*, was Schwierigkeiten macht, und wenn der jüngst verstorbene *Christlieb* vor zehn Jahren in seinem gründlichen Artikel „Homiletik" in der 2 Auflage von Herzogs Realencyclopädie für prot. Theologie und Kirche (Band 6, S. 277) gesagt hat, dass über die Frage nach dem Begriff und Zweck der Predigt „eine endliche Verständigung immer dringender noththue," so scheint uns in dem nun bald abgelaufenen Jahrzehnt diese wünschbare Verständigung nur insoweit gefördert zu sein, als die Gegensätze nur um so klarer sich ausgesprochen haben und in Folge dessen um so verständlicher geworden sind.

Es sind insbesondere, wenn wir von dem uns ferner stehenden *G. von Zezschwitz* (Einleitung in die prakt. Theologie, 2. Auflage 1885) absehen, zwei für die Entwicklung der homiletischen Wissenschaft höchst bedeutsame Werke, welche im Laufe der letzten zehn Jahre ans Licht getreten sind, nämlich das *Lehrbuch der Homiletik*

[1]) Zeitschrift für prakt. Theologie, herausgegeben von Bassermann und Ehlers. Jahrg. 1889, 4. Heft, S. 383.

von Prof. *Alfr. Krauss* in Strassburg (Gotha, F. A. Perthes 1883), und das *Handbuch der geistlichen Beredsamkeit* von Prof. *D. H. Bassermann* in Heidelbeeg (Stuttgart, Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung 1885). Ueber das Buch von *Krauss* hat Freund Buss in Glarus im Jahre 1886 in der Zeitschrift für prakt. Theologie (Heft 2, S. 172 ff. vom Standpunkt des Praktikers aus eine sehr anerkennende Besprechung geliefert, der wir im Wesentlichen beistimmen können. „Es ist vielfach," sagt Buss (S. 175), „die Sprache des populär-wissenschaftlichen Vortrags, des Essays, ja zuweilen selbst der gemüthlichen Unterhaltung über gelehrte Dinge, die man hier vernimmt, so dass man wohl auf Augenblicke vergessen kann, dass man ein Lehrbuch vor sich hat. Doch verleugnet sich nirgends der scharfe Denker und gründlich versirte Gelehrte, der seinen Stoff ebenso sicher beherrscht als zwanglos gestaltet." Allerdings müssen wir staunen über die Gelehrsamkeit, welche *Krauss* in der Geschichte sowohl der Predigt als auch der Homiletik entwickelt, über die Gewandtheit und Gründlichkeit, mit der er einzelne wichtigere Partien besonders des formellen Theils behandelt, z. B. die Stillehre, die Figuren und Tropen, die Aussprache u. s. w. Aber im principiellen Theile vermisst der Leser öfter die strenge Gedankenentwicklung und die Schärfe der Begriffsbestimmung.

Was in dieser Beziehung hier fehlt, findet sich in vollstem Maasse in dem zwei Jahre später erschienenen Handbuch von *Bassermann*, so dass sich diese beiden Werke aufs Beste gegenseitig ergänzen, ähnlich wie man diess in früherer Zeit etwa von den beiden werthvollsten Homiletiken von *Palmer* v. J. 1842 und *Alexander Schweizer* v. J. 1848 sagen konnte, dort vorwiegend die Ueberleitung in die Praxis, insbesondere durch Beifügung zahlreicher Beispiele, hier dagegen eine streng academische Haltung, die logische Gedankenentwicklung kaum je unterbrochen durch directe praktische Fingerzeige. Wenn aber das Palmer'sche Werk von 1842 bis 1867 nicht weniger als fünf Auflagen erlebte, während die Homiletik von Alex. Schweizer wohl im Buchhandel vergriffen ist, aber es noch immer nicht zur zweiten Auflage gebracht hat, so ist das ein Zeichen, wie sehr die Praktiker geneigt sind, sich äusserlich helfen zu lassen, statt tiefer über die Principien und den Zusammenhang der Predigtwissenschaft nachzudenken[1]), und wir befürchten, es möchte dem Bassermann'schen „Handbuch" gegenüber dem Krauss'schen „Lehrbuch" ähnlich ergehen.

Obwohl wir in den meisten wichtigen Differenzpunkten mehr auf

[1]) Vgl. hiezu den vortrefflich orientirenden Vortrag von Dr. theol. Aug. Baur: Die Homiletik bei Schleiermacher und in der Schl. Schule bis heute. Zeitschr. f. prakt. Th. 1886, Heft 4 (bes. Seite 292).

die Seite von Krauss uns stellen müssen, so besonders in der Auffassung der Predigt als wirkungsvolle und *wirkenwollende* Rede, so fühlen wir uns doch durch das Buch von Bassermann wegen seiner zielbewussten und zwingend logischen, daneben aber doch schönen und edlen, im besten Sinne des Wortes academischen Darstellung und wegen seines idealen Schwunges ungleich mehr angezogen, und wenn wir, einer im Freundeskreise an uns ergangenen Aufforderung Folge leistend, gerade in einem principiellen Punkte, nämlich in der Auffassung *des Wesens der Predigt und ihre Stellung im Cultus*, der Darstellung Bassermanns öffentlich entgegentreten, so möge der verehrte Autor an der Entschiedenheit, mit der wir unsere gegensätzliche Meinung verfechten, nur den Beweis der Hochachtung und des Dankes erkennen, welche wir ihm für seine Gabe entgegenbringen.

Es wird sich in unserer Arbeit vorerst um eine getreue Erfassung und Wiedergabe der Ansicht Bassermanns über das Wesen der Predigt, insbesondere nach ihrer rhetorischen Seite hin, handeln. Nun hat es immer etwas Missliches an sich, was in Buchform mit gründlicher Unterbauung und allseitiger Consequenz weitläufig dargestellt ist, zu Handen solcher Leser, die das Buch vielleicht nicht selbst kennen, in einem kurzen Auszuge wiederzugeben. Denn auch eine gründlichere Darstellung giebt jeweilen nur eine schwache Idee von dem Werke selbst und ist zudem immer der unumgänglich nothwendigen Kürze wegen zahlreichen Missverständnissen ausgesetzt. Es scheint uns daher gerathener, nur summarisch die Hauptpositionen Bassermanns anzuführen, und dann erst bei der nähern kritischen Besprechung seines Standpunktes seine Begründungen und Folgerungen, so weit nöthig, zu berücksichtigen.

Bassermann geht davon aus, dass die *„geistliche Beredsamkeit"* beiden Gebieten wesentlich angehört, dem der *allgemeinen Beredsamkeit* und dem des *christlichen Cultus* und demnach aus dem Wesen *beider* heraus verstanden und bestimmt werden wolle (S. 11). Er handelt desshalb im I. Theil seines Buches von der Beredsamkeit, im II. Theil vom Cultus, insbesondere vom christlichen, um endlich in einem III. Theile die geistliche Beredsamkeit nach ihrem Wesen, ihrer Geschichte und ihrer Theorie darzustellen. In Bezug auf das Wesen der allgemeinen Beredsamkeit werden vorerst die Theorien der Alten gründlich geprüft und sämmtlich als ungenügend erfunden, weil sie für die Rhetorik weder zur Wissenschaft noch zur Kunst und am allerwenigsten zur Sittlichkeit ein befriedigendes Verhältniss finden konnten. „Wenn es überhaupt eine Theorie der Beredsamkeit giebt, diejenige der Alten ist es *für uns* jedenfalls nicht." Im weitern Verlauf der gründlichen und durchaus unbefangenen historischen Darstellung werden insbesondere die Verdienste eines Melanchton, Fenelon

Gottsched, Blair, Schott, Theremin und W. Wackernagel um die Theorie der Beredsamkeit gewürdigt. Im Anschluss und fast durchgängigen Widerspruch mit den vorher besprochenen Autoren wird nun von Bassermann das Wesen der *Beredsamkeit* in § 13 (S. 95) folgendermassen näher bestimmt. „Die Beredsamkeit ist die *Kunst*, einen bestimmten Bewusstseinsinhalt zusammenhängend und lebendig vor einer unter sich und mit dem Redner irgendwie gleichgestimmten Zuhörerschaft und mit Anpassung an die zeitliche und örtliche, innere und äussere Bestimmtheit derselben so *darzustellen*, wie es entweder dem ursprünglichen Zwecke reiner Darstellung oder den abgeleiteten der Belehrung, beziehungsweise Bestimmung am besten entspricht." Das Hauptgewicht fällt hier auf die Darlegung, dass die Beredsamkeit eine *Kunst* ist und demnach auch an dem Zwecke alles künstlerischen Schaffens theilnimmt, nämlich äussere *Darstellung* der Innenwelt des Künstlers zu sein, und nur in abgeleiteter Weise kann sie, wie jede andere Kunst, „die Zweckmässigkeit in die Idee ihrer Darstellung aufnehmen" (S. 106); sie erhält dann ein praktisches Ziel; sie will etwas bewirken, ohne ihren Charakter als Darstellung eines bestimmten Bewusstseinsinhaltes aufzugeben (S. 108). So kann sich mit dem eigentlichen rhetorischen Hauptzweck der Darstellung entweder der Nebenzweck des Lehrens (Lehrrede) oder des Bestimmens (Bestimmungsrede) verbinden. Die *Form* der Beredsamkeit als Kunst ist wie bei jeder Kunst die *Schönheit*, die Wirkung derselben das Wohlgefallen. Schönheit aber ist da, wo „Einheit in Mannigfaltigkeit" (nach W. Wackernagel), d. h. ein *Organismus*, in welchem eines aus dem andern mit Nothwendigkeit herauswächst. (Dieser Gedanke wird dann später von Bassermann trefflich verwendet zur Darstellung des innern Aufbaues der Predigt. Die Disposition kein logisches, in die Breite gehendes Schema, wie es der blossen Lehrrede eigen wäre, sondern ein lebendiger, aufwärts wachsender Organismus. § 72, S. 513 ff.) Uebergehend zum *Cultus* stellt nun Bassermann dar, wie auf dem Standpunkte der christlichen Gottes- und Weltanschauung der Cultus weder theurgisch (als eine menschliche Einwirkung auf die Gottheit) noch gesetzlich (als eine Erfüllung göttlicher Vorschriften), ferner weder rationalistisch als religiöse Belehrungsanstalt, noch pietistisch oder methodistisch als Mittel der Bekehrung, sondern nach dem Vorgang Schleiermachers lediglich als *„darstellendes Handeln"* zu fassen ist, d. h. als denjenigen Akt, durch welchen die religiöse Empfindung (einer kirchlichen Gemeinschaft) ihren Ausdruck sucht und findet, ohne dass ein darüberhinausliegender Zweck erstrebt würde[1]).

[1]) In der Zeitschr. f. prakt. Th., Jahrg. 1888, Heft 2, S. 111 giebt zwar Bassermann gegenüber Wilhelmi zu, dass im Cultus ein Wechselverkehr der Gemeinde mit Gott und dadurch wieder eine Förderung des eigenen Gemeinschaftsverhältnisses *gesucht* werde. Vgl. übrigens schon S. 373 des Handbuches.

Wo es sich aber um ein Schaffen und Erzeugen handelt, welches nichts anderes als sich selbst zum Zwecke hat (Darstellung einer Empfindung), da ist es immer ein irgendwie künstlerisches Handeln. „Die Kunst ist die allgemeine Form des darstellenden Handelns, also auch diejenige des Cultus" (S. 137). Schon der dem Christenthum wesentliche Charakter der Geistigkeit und Sittlichkeit drängt im christlichen Cultus zur Anwendung der *geistigsten* Künste, insbesondere der Kunst des Wortes. Vollends der *Protestantismus* mit seinen Principien der Subjektivität und Biblicität verlangt in seinem Cultus geradezu eine so geartete künstlerische Darstellung, dass in derselben sowohl die persönliche Ergriffenheit, als auch die biblische Grundlage deutlich zum Ausdruck kommt, verlangt also die künstlerische Rede, woraus hinwiederum von selbst die Folgerung sich ergibt: „Jede Predigt soll ein bewusstes, in den Dienst des Cultus gestelltes Kunstwerk sein." (§ 34, S. 211 f.) Die mehr oder weniger unbewusste Wirkung des christlichen Cultus ist die „*Erbauung*", deren biblischer Sinn und Verständniss vortrefflich entwickelt wird. Die spezifisch *rednerische* Wirkung der Predigt dagegen ist in das „*Ergreifende*" zu setzen (wogegen *Krauss* sehr bezeichnend für seinen abweichenden Standpunkt von der „*Erwecklichkeit*" der Predigt redet. S. 155.)

In dem Maasse, als die katechetischen Institutionen der Kirche oder der Gemeinde ungenügend sind und zugleich der Prediger Talent und Lust zum Lehren hat, *darf* die geistliche Rede zur *Lehrrede* sich hinneigen, soll sich jedoch immer bewusst bleiben, „dass die Belehrung nur Nebenzweck am Hauptzweck der Erbauung sein kann." (§ 36, S. 226.) „Ebenso wird die Predigt in dem Maasse zur Bestimmungs- (Bekehrungs- oder Besserungs-) Rede werden *dürfen*, in welchem dem Prediger, sofern er zugleich Seelsorger ist, der Abstand zum Bewusstsein kommt zwischen der der Cultusgemeinde als Ganzem eignenden Christlichkeit und der den einzelnen Gliedern derselben anhaftenden religiös-sittlichen Unvollkommenheit. Nur darf auch hier der Nebenzweck nicht zum *Hauptzweck* gemacht werden, sondern muss sich diesem unterordnen. (§ 37, S. 234.)

Auf diesen wenigen klaren *Grundgedanken* beruht das ganze Buch. Sie lassen sich kurz dahin zusammenfassen: Die Beredsamkeit ist eine Kunst; der protestantische Cultus verlangt als darstellendes Handeln zum Zwecke der Erbauung gerade solch künstlerischer Rede als Darstellung des frommen Bewusstseinsinhalts eines gläubigen Christen, und der Prediger hat allen Forderungen, die sich daraus herleiten lassen, gerecht zu werden. Insbesondere hat er, wenn er durch die Nothwendigkeit gedrungen, seine Zuhörer belehren oder zum sittlichen Handeln bestimmen will, sich zu vergegenwärtigen, dass er diess nur thun darf, insofern dabei der Hauptzweck der Erbauung

beständig im Auge behalten wird. — Diese Forderungen werden denn auch von Bassermann im weitern Verlaufe seines Werkes in jedem Paragraphen mit mathematischer Strenge und doch mit einer gewissen Biegsamkeit gegenüber den Anforderungen des Lebens gezogen. Alle streitigen Punkte haben einen obersten Kanon gefunden, nach dem sie sich richten können; ja es werden aus diesen Vordersätzen für die eigentliche Praxis oft überraschend tiefe und wahre Gedanken entwickelt, die wie ein Stahlbad auf jeden Prediger wirken können. Wir verweisen in dieser Beziehung auf die Ausführungen über die zum Gedanken gewordene Frömmigkeit als Stoff der Predigt (Alles auf Gott zu beziehen) S. 336 f., über die Nothwendigkeit der lebendigen religiösen Erfahrung im Prediger, des Mystischen, des Gebetslebens (Ausgestaltung einer christlichen Persönlichkeit S. 378–380) über praktische Bibelauslegung auf Universitäten und Seminarien (S. 390 f.), über die Verwerflichkeit der polemischen Predigten (S. 457 f.), ebenso der Partei- oder Standpunktspredigten S. 459, über die Bedeutung der kirchenbegründenden Feste § 59 und den hymnischen Charakter der Festpredigten S. 406, über die allegorische Behandlung historischer Texte (S. 479 ff.), endlich über die Aneignung S. 607 ff.[1]) und über den Kanzelton, der ein ganzes Nest von Fehlern in sich berge S. 623. — Im ganzen Verlauf seines Werkes hat Bassermann gehalten, was er auf S. 2 der Einleitung in Aussicht gestellt, den faulen Zuständen gegenüber, dass viele Geistliche sich an den praktischen Handgriffen der geistlichen Beredsamkeit genügen lassen, ohne nach ihrer wissenschaftlichen Begründung zu fragen, dasjenige *hochgehaltene Spiegelbild* aufzustellen, in welchem sie sofort in ihrer Verderbtheit erkannt werden müssen. Ja, er hat mehr gethan, wenn er von der Predigt verlangt, dass sie ein *Kunstwerk* sei, ein lebendiger Organismus, wo Einheit in Mannigfaltigkeit sich findet und Alles sich aus einem gemeinsamen Grundgedanken wie von selbst entwickle, so hat er auch in seinem Handbuche einen solchen lebendigen Organismus, ein solch logisches Kunstwerk geliefert, an dem jeder denkende Leser, sogar der Laie, der sich mit den Fragen der geistlichen Beredsamkeit nebenbei einmal beschäftigt, seine Freude haben muss. Die milde Art der Beurtheilung hilft über manche etwa vorkommende Schwierigkeiten leicht hinweg. Mit Vergnügen liest man dasselbe wieder und wieder, um sich immer mehr in diese dargelegten idealen Anschauungen zu vertiefen. Man lässt sich durch diesen kenntnissreichen liebenswürdigen Führer so gerne leiten, dass man dabei fast die Prüfung des eingeschlagenen Weges, ob er denn auch der rechte sei, vergisst.

[1]) „Das geistlos mechanische Memoriren gehört zu den grössten Qualen, welche einem denkenden Menschen auferlegt werden können.“ S. 609 f.

Dieser Prüfung dürfen wir uns jedoch nicht entschlagen. Das Buch von Bassermann ist so eigenartig und so bedeutsam, dass es der Entwicklung der praktischen Theologie, insbesondere der Homiletik, einen neuen Anstoss geben muss. Hat Bassermann in seinen oben entwickelten Grundgedanken Recht, so muss die gesammte Homiletik in Zukunft in seinen Bahnen wandeln; hat er dagegen nicht Recht oder nur halb Recht, so muss sich jeder künftige Homiletiker wenigstens mit seinen Gedanken auseinandersetzen.

Um den rechten Standpunkt zur Beurtheilung zu gewinnen, wird es wünschbar sein, vorerst in Kürze die Stellung Bassermanns zu seinen Vorgängern ins Auge zu fassen. (Vgl. hiezu besonders den schon oben angeführten Vortrag von Dr. Aug. Baur: Die Homiletik bei Schleiermacher und in der Schl. Schule bis heute. Zeitschr. f. prakt. Th. 1886, Heft 4). Er gehört mit Krauss, Henke und Alex. Schweizer der im strengsten Sinne sog. Schleiermacher'schen Schule an. Die Grundgedanken Schleiermachers: der Cultus, ein darstellendes Handeln „zur Circulation des frommen Bewusstseins", die Predigt eine kultische Rede zu Gleichgesinnten — diese Grundgedanken liegen auch ihm zu Grunde. Was ihn nun aber von Alex. Schweizer, dem treuesten Schüler Schleiermachers, sowie auch von Krauss unterscheidet, das ist seine Auffassung des *Rhetorischen* in der Predigt. *Schweizer* giebt sich in seiner Homiletik alle Mühe, die *kultische Wurzel* des Homiletischen aufzuzeigen und die Cultuspredigt streng von der apostolischen Missionspredigt zu unterscheiden (§ 65, S. 118 ff.), lässt dann aber das Homiletische über das reine Darstellen hinausgehen zum pastoralen Anwenden (Zumuthen) und zum halieutischen Eindringen (Erwecken), so dass alle drei Elemente, das Cultische, das Pastorale, das Halieutische gleichberechtigt *neben einander* stehen, wobei dann auch das wirkungsvolle rednerische Element der Predigt zu seiner vollen Entfaltung kommen kann.

In ähnlicher Weise, aber in anderer Fassung stellt *Krauss* in seinem Lehrbuch S. 129 das Katechetische, das Pastorale und das Halieutische der Predigt neben einander und sagt geradezu, dass jede Predigt entweder mehr zur Katechese oder mehr zur beichtväterlichen Berathung oder mehr zum missionirenden Angriff auf die noch dem Reiche Christi entfremdete Welt hinneige.

Bassermann dagegen betont das kultische Darstellen der Predigt so sehr, dass daneben das Lehrhafte und das Bestimmende der Rede nur in ganz untergeordneter Stellung, als sog. *„Nebencharakter"*, auftreten kann, womit denn auch eine ganz eigenartige Auffassung der Rede als Kunst Hand in Hand geht. Zum bessern Verständniss für den Leser setzen wir hier diese drei verschiedenen Auffassungen schematisch neben einander.

Schweizer: 1. Cultische Wurzel (Erbauung)
2. Das Pastorale (Anwenden oder Zumuthen)
3. Das Halieutische (Eindringen oder Erwecken),

Krauss: 1. Katechetische Thätigkeit
2. Pastorale Thätigkeit
3. Halieutische (missionirende) Thätigkeit,

Bassermann: 1. Reine Darstellung
2. Lehrhafter Nebencharakter
3 Nebencharacter als Bestimmungsrede.

Wir sehen, Bassermann ist auf spezifisch Schleiermacher'scher Grundlage bauend über seinen Lehrer Alex. Schweizer hinausgegangen und hat die Predigt voll und ganz als Element des rein darstellenden Cultus zu begreifen gesucht. Diess wurde ihm nur dadurch möglich, dass er die Predigt als Kunstwerk, als rednerisch-künstlerische Selbstdarstellung des Glaubens fasste und die bewusste lehrhafte oder mahnende Einwirkung des Redners auf die Zuhörer möglichst zurückstellte Er hat von den Gedanken Schleiermachers die äusserste Consequenz gezogen, wie er denn auch in seiner logischen Gedankenführung völlig der modernisirte Schleiermacher ist, nur mit dem Unterschied, dass Schleiermacher mehr dialektisch, Bassermann mehr mathematisch, ja oft algebraisch verfährt.

Ist nun Bassermann durch seine Auffassung des Rhetorischen in der Predigt schon mit seinen principiell auf dem gleichen Boden stehenden Collegen Schweizer und Krauss in Conflict gekommen, so wird dieser Gegensatz noch grösser gegenüber allen andern Homiletikern. Während auf der einen Seite *Nitzsch* vor Allem das *Didaskalische* betont, indem er sagt, man habe sich wesentlich an eine Wechselwirkung der Erkenntniss und des Willens und doch an den Zweck der Erkenntniss zuerst zu halten; Einbildungskraft und Gefühl hätten nur die Würde der Vermittlung[1]), so dringt auf der andern Seite besonders *Franz Theremin* in seinem Buche: „Die Beredsamkeit eine Tugend" in erster Linie auf den Kampf, den der Redner mit seinen Zuhörern auszufechten habe. Aehnlich redet *A. Vinet*[2]) von einem Kampf als zum Wesen der Rede gehörend: „Le discours oratoire apparaît donc comme une lutte, un combat. Cette idée lui est essentielle." Und wenn wir erst noch etwa zu *H. W. Beecher*[3]) übergehen wollen, so wird der Gegensatz noch grösser. Hier wird der Prediger auch als Künstler betrachtet, aber in ganz anderem Sinne als bei Bassermann. „Er ist ein Künstler, der nicht an Formen

[1]) Prakt. Theologie, 2. Aufl., 2. Band, S. 55.
[2]) Homiletique. 1853. S. 10.
[3]) Vorträge über das Predigtamt. Deutsch v. Kannegiesser. 1874. S. 2.

oder Stoffen arbeitet, wohl aber an Seelen. Jede Predigt ist gleich einem Schlage von Michel Angelos Meissel; bei jedem Streiche desselben tritt die verhüllte Gestalt weiter hervor.“ Es lässt sich wohl kein grösserer Gegensatz in der Auffassung der Predigt denken als der zwischen *Beecher*, welcher seine erste wirkungsvolle Predigt mit dem Schiessen des ersten Eichhörnchens statt des frühern blossen Knallens vergleicht, und *Bassermann*, welcher der Meinung ist, man muthe dem Prediger viel zu viel zu, wenn man von seiner Predigt die Heiligung der Gemeinde als Frucht erwarte (S. 202); die gewöhnliche Sonntagspredigt verfolge nur in einer verhältnissmässig geringen Anzahl von Fällen „den Zweck einer bestimmten, fixierbaren Einwirkung auf den Willen.“ (S. 107.)

* * *

Wenn wir nunmehr zur nähern Prüfung der Ansichten Bassermanns übergehen, so können wir da vorerst einige *Bedenken* nicht unterdrücken, die schon vom Standpunkte des Praktikers aus erhoben werden können und insofern keine eigentlich wissenschaftliche, principielle Bedeutung haben, die aber doch auf einige Schwächen des ganzen Systems hindeuten und eine gründliche Prüfung der zu Grunde liegenden Gedanken um so wünschbarer machen. Ein solches Bedenken liegt schon darin, dass bei solcher Betonung des Künstlerischen im Cultus und demnach auch in der Cultusrede die Gefahr nahe liegt, dass die Theilnehmer und insbesondere die Zuhörer nicht in *gleicher* Weise an den segensreichen Wirkungen Antheil nehmen können. Denn wie die Kunst ein besonderes Talent verlangt zur Ausübung, so verlangt sie auch eine besondere Gabe zu ihrer Aufnahme und Würdigung, eine Gabe, die sehr ungleich unter den Menschen vertheilt ist, auch abgesehen von ihrer geringern oder grössern Bildung. Dass derjenige, dem der ästhetische Sinn mehr oder weniger abgeht, nicht wohl zum Prediger passt, das können wir gelten lassen, weil er beständig in Gefahr ist, die Feinerfühlenden unter seinen Zuhörern zu verletzen; aber dass ein Solcher auch bei der *Theilnahme* am Gottesdienst eines Segens verlustig gehen müsste, weil er nicht im Stande ist, das Künstlerische einer Predigt auf sich wirken zu lassen, das ist doch wohl nicht in Ordnung und diese Folgerung lässt sich bei Bassermanns Anschauung kaum abweisen.

Diesem ersten Bedenken schliesst sich sofort ein zweites an, das dahin geht, dass für einen Redner, der sich in dieser Weise ein künstlerisches Ideal für seine Predigt vor Augen stellt, die Gefahr, in eine ungeistliche Kunstrednerei zu verfallen, ausserordentlich nahe liegt. Der verehrte Autor kann zwar da antworten, dass daran wenigstens sein Buch unschuldig wäre, indem er ja gerade überall auf die fromme Innerlichkeit das grösste Gewicht lege und für den Prediger die vollste

Wahrheit verlange, welche alles Schauspielerische weit von sich weise. Die Kunst müsse ja als religiöse Kunst in den Inhalt des Cultus völlig eingehen und sich ihm völlig unterordnen (S. 136), dürfe demnach nicht als solche und um ihrer selbst willen zur Erscheinung kommen (S. 218). Das ist nun freilich wahr, wer den ganzen Bassermann zum Führer wählt, der wird kein blosser Schönredner werden. Aber die principielle Auffassung wirkt weiter als das Buch und wenn diese Auffassung von der Predigt als eines rhetorischen Kunstwerkes sollte allgemeiner werden, so befürchten wir das Hereinbrechen einer seichten Kunstrednerei auf den Kanzeln, welche unseren protestantischen Landeskirchen den grössten Schaden zufügen und insbesondere das Aufkommen der Sekten ungemein begünstigen würde.

Dieselbe Gefahr immer grösserer Machtlosigkeit sektirerischen, hauptsächlich methodistischen Einflüssen gegenüber sehen wir aber auch in der Anschauung Bassermanns von der *Unwirksamkeit der Predigt,* worauf wir schon oben hingewiesen haben. Wohl hat nach ihm die Predigt eine segensreiche Wirkung, nämlich der Erbauung, was näher als das Ergreifende der Predigt definirt wird. Aber die Wirkung auf den Willen und die That darf nach Bassermann keine unmittelbar gewollte sein, wenigstens nicht für den Akt der Predigt selbst. Er sagt: „In dem Maasse, als ich das *darstellende* Handeln ausübe in der Predigt, gelingt mir der Zweck des *wirksamen* Handelns, um dessenwillen jenes geschieht." (Vgl. die Vertheidigung Bassermanns gegen Ehlers in dem Art.: Einige homiletische Probleme mit besonderer Beziehung auf mein „Handbuch der geistl. Beredsamkeit". Zeitschr. f. prakt. Th. 1888, Heft 2, S. 118). Wir wollen nicht verkennen, dass auch so die Predigt viel Gutes wirken könne, aber es will uns doch scheinen, als ob ihr durch eine solche Auffassung der rechte Lebensnerv zu einem kraftvollen Wirken den feindlichen Mächten der Gegenwart gegenüber durchschnitten werde.

Wie stellen sich denn aber, und diess ist unser letztes und schwerstes Bedenken, die anerkannt grossen Kanzelredner aller Zeiten gegenüber dem Ideal der Kanzelberedsamkeit, das Bassermann uns aufstellt? Denken wir nur etwa an *Chrysostomus* und *Saurin,* deren rhetorische Begabung vielleicht in der ganzen Geschichte der geistlichen Beredsamkeit am allgemeinsten gepriesen wird. Wer sich etwa an diesen beiden Rednern als an gepriesenen Musterbildern herangebildet hätte, der müsste nach Bassermann wieder ganz anders sich gewöhnen[1]), und wenn dabei wohl die Fehler Beider vermieden würden, wenn das Unkünstlerische und Uebertreibende des Chrysostomus, das

[1]) Diess muss Bassermann selbst anerkennen S. 373, wo ausserdem noch Augustin und Massillon genannt werden. Das sind doch nicht bloss „besondere Fälle"!

Gelehrte und Richterliche des Saurin abgestreift würde, so fiele daneben auch das Kraftvolle, das Wirksame dahin, d. h. eben gerade das, was sie zu grossen Kanzelrednern macht. Man hat Mühe, in der Geschichte der Predigt solche Redner zu finden, die wirklich dem von Bassermann aufgestellten Ideal nahe kommen. Der einzige unerreicht dastehende *Schleiermacher* hat dem Wesen nach, wenn auch nicht im sprachlichen Ausdruck, so gepredigt, wie Bassermann es wünscht, und von den Neuern können wir etwa den Prediger der Brüdergemeinde *Th. Wunderling*[1]) in Gnadenfrey nennen, der jenem Ideal so ziemlich entspricht. Es ist derselbe milde, gottinnige, herrnhutische Typus, der bei Wunderling sich findet und bei Schleiermacher aus seiner Jugendzeit noch nachwirkt. Dieser Typus, wie er für gewisse Individualitäten ganz am Platze ist, aber zugleich immer etwas Einseitiges an sich hat, wird nun, so scheint uns, von Bassermann zum allgemeinen Ideal erhoben.

Diese Bedenken alle haben jedoch noch keine *wissenschaftliche* Berechtigung, wenn es uns nicht gelingt, den Fehler selbst aufzuzeigen, der Bassermann zu solchen Resultaten hinführt. Wir haben schon oben gesehen, dass sein Werk einen unvergleichlich schönen logischen Organismus darbietet, einen künstlerischen Bau, aus dem kein Stein sich einzeln herausnehmen lässt. Da ist alles so gut ineinander gefügt, dass kein Fehler sich entdecken lässt. Wenn dennoch das Ganze etwas schief zu stehen scheint, so muss der Fehler im Fundamente gesucht werden, oder, um ein anderes Bild zu gebrauchen, wenn das Resultat dieser algebraischen Rechnung uns als nicht richtig vorkommen will, so muss der Fehler im Ansatz liegen. Wir schreiten demnach zur Prüfung dieses Ansatzes.

Drei Begriffe sind es hauptsächlich, die wir zu untersuchen haben, die Begriffe *Cultus*, *Erbauung*, *Beredsamkeit*. Aus diesen drei Grundwerthen setzt sich die ganze Rechnung zusammen.

In Bezug auf das Wesen des **Cultus** können wir mit Bassermann im Wesentlichen einig gehen: der Cultus ein darstellendes Handeln, ein Akt, durch welchen die religiöse Empfindung ihren Ausdruck sucht und findet, ohne dass ein darüber hinausliegender Zweck erstrebt wurde (§ 20). Auch darin können wir ihm folgen, dass die allgemeine und nothwendige Form des Cultus die Kunst sei (§ 21), wenn man dabei auch an die *werdende*, nicht bloss an die vollendete Kunst denkt. Auch wenn er in § 22 als Voraussetzung für den Cultus die Uebereinstimmung der frommen Empfindung im Darsteller und in den Theilnehmern fordert und daraus schliesst, dass jeder Cultus „von vornherein kirchlich bestimmt“ sei, so können wir beistimmen, nur müssen

[1]) Uraltes und doch Ewig Neues. 3 Bände. Neusalz a. O.

wir das „von vornherein“ streichen. Denn es scheint uns, um den Cultus als solchen recht zu begreifen, dürfe man ihn nicht erst in seiner kirchlichen Ausgestaltung und Vollendung anschauen, sondern seine Wurzeln schon anerkennen in jeder frommen Gebärde, mit welcher ein Mensch der Gottheit gegenüber seine Ehrfurcht zu bezeigen sich gedrungen fühlt, auch wenn er ganz allein wäre. Erst durch das Zusammentreten vieler solcher Individuen mit denselben psychologisch motivirten Aeusserungen ihrer Andacht und ihres frommen Glaubens entsteht vorerst der häusliche und endlich der Gemeinde-Gottesdienst. Ohne diese psychologische Ableitung läuft der Begriff des Cultus Gefahr, sich in unsicherer Höhe zu bewegen oder sich nach den jeweiligen Kirchengemeinschaften und ihren besondern Bedürfnissen umzugestalten.

Was nun im Fernern den Begriff **„Erbauung“** anbetrifft, den Bassermann in der Weise mit dem Cultus in innige Verbindung bringt, dass er die „Wirkung“ (nicht den „Zweck“) des Cultus bezeichne, so haben wir schon oben hervorgehoben, wie vortrefflich er diesen Begriff in seiner biblischen, insbesondere paulinischen (Eph. 2,19—22) Fundamentirung dargestellt hat. Ausführlicher geschah diess schon früher in seiner Abhandlung „Ueber den Begriff Erbauung„ in der Zeitschr. f. prakt. Th. 1882, Heft 1, S. 1 ff, wo er S. 6 das Resultat folgendermassen zusammenfasst: „Demnach heisst erbauen im N. T. in der Weise thätig sein an den einzelnen Menschen, das dadurch die *Gemeinschaft*, welche auf der Person Jesu Christi ruht und durch die Arbeit der Apostel und ihrer nächsten Nachfolger gegründet worden ist, gestärkt, gehoben, in ihrem Wachsthum befördert wird. Diese selbst bleibt stets das Hauptobject, der Einzelne also kann es nur werden, sofern er durch die Erbauung ihr eingefügt, in ihr befestigt, mit ihr inniger verbunden wird.“ Im Laufe der Zeit hat dieser biblische Begriff, wie Bassermann zeigt, S. 152 f., leider eine „entschiedene Wendung ins Subjective“ genommen, indem man beständig nur von „sich erbauen“ redet. Jener biblische Sprachgebrauch lässt sich allerdings nicht mehr herstellen; um so mehr sollte der subjective Gebrauch in möglichster Annäherung an den biblischen aufgefasst werden, und hier ist der Punkt, wo wir mit Bassermann nicht einig gehen können.

Schon darin können wir ihm nicht beistimmen, wenn er sagt: „Wie wenden ihn (den Begriff des Erbauens) doch eigentlich nur auf den Cultus an.“ S. 153 Im Gegentheil scheint uns, er werde häufiger auf das Lesen frommer Bücher angewendet als auf den Gottesdienst; es giebt ja auch eine besondere Kategorie von Büchern, die man „Erbauungsbücher“ nennt, und die darin enthaltenen Ansprachen, Lieder und Gebete, haben meist nicht kultischen Charakter, sondern

sind direkt auf die Privaterbauung berechnet. Es hat diese sog. „fromme Presse" in unserer Gegenwart eine viel grössere Ausbreitung und Bedeutung gewonnen als je früher, insbesondere durch periodisch erscheinende erbauliche Blätter (mit Namen wie „Säemann", „christlicher Hausfreund" u. s. w.), und solche erbauliche Thätigkeit durch das Mittel der Schrift ohne jeglichen kultischen Charakter muss auch immer mehr kirchlich gewürdigt werden.

Wenn nun ferner Bassermann das „Sich erbauen" in der Bedeutung „das Bewusstsein der christlichen Gemeinschaft in sich gestärkt fühlen" aufgefasst wissen möchte, und zwar in dem Sinne, dass diese Stärkung lediglich durch die *Darstellung* dieses Gemeinschaftsbewusstseins von solchen und für solche, in denen es lebendig ist, gewirkt wird, nicht etwa durch Mitteilung eines neuen, fremden Bewusstseins, in dem sie nicht schon selber stünden und welches nicht durch Darstellung, sondern durch Unterricht zu vermitteln wäre (Seite 154 f.), so würde hier der Begriff der Erbauung, wie er allgemein üblich ist, doch wohl viel zu enge und viel zu wenig im Anschluss an jenes biblische Vorbild gefasst. Wir fragen uns, was sucht der fromme Leser in einem Erbauungsbuch, was sucht er in der Kirche? Doch gewiss *Stärkung seines Glaubens*, wodurch er je mehr und mehr als lebendiger Baustein in die christliche Gemeinschaft, in den Tempel Gottes eingebaut wird. Diese Glaubensstärkung sieht er in erster Linie in dem so nothwendigen *Trost* gegenüber allen Trübsalen und Hindernissen, zugleich aber auch in Ermunterung und Wegleitung zur *Heiligung* (frömmer oder besser zu werden). Weniger wird er von vornherein Vertiefung der Erkenntniss, am wenigsten Gewissensweckung (Förderung der Selbsterkenntniss) wünschen und erwarten. Der Prediger aber soll wissen, dass wahren Trost zu spenden und wahre Heiligung zu fördern nur dann möglich ist, wenn vorerst die wahre Glaubenserkenntniss gewonnen und das Gewissen aufgeweckt ist; sonst bleibt der Trost ein seichter, der nicht haften will, und die Heiligung wird zur blossen Besserung, die keinen Bestand hat. Mit vollem Recht hat daher *Nitzsch* in seiner praktischen Theologie II. S. 52 betont, dass das Werk der Erbauung als Werk des Geistes vorzugsweise in das Bewustsein fällt und folglich seinen Mittelpunkt in der *Lichtschöpfung*, in der Erkenntniss der Wahrheit haben müsse. Man kann dies anerkennen, ohne auf den Standpunkt der Lehrrede, wie sie vor Schleiermacher im Schwunge war, zurück zu sinken. Der Prediger hat demnach vielleicht auch *gegen* den anfänglichen Wunsch seiner Zuhörer sowohl die *Erkenntniss* der christlichen Grundgedanken zu fördern, freilich in rhetorischer, nicht in doktrinärer Weise, als auch das *sittliche Bewusstsein* jedes Einzelnen zu schärfen, um erst darauf seine Wegleitung und seinen Trost zu gründen, und damit der Zuhörer willig folge, hat er ihn schon von Anfang an

in die *rechte Stimmung* zu versetzen, aus dem irdischen Getümmel heraus zu reissen und für die Wahrheit empfänglich zu machen, was um so leichter sein sollte, als hiezu der Cultus (Gesang und Gebet) schon vorgearbeitet hat. Die Erbauung besteht demnach aus diesen fünf Elementen: gehobene Stimmung, Lichtschöpfung, Erweckung, Wegleitung und Trost.[1]) Das Hauptgewicht fällt entschieden in die Erweckung; denn erst dann wird der Fromme sich so recht *erbaut* fühlen, wenn er innerlich berührt und getroffen ist, wenn er an demüthiger Selbsterkenntniss gewonnen hat. In jeder erbaulichen Predigt sollen diese fünf Elemente bald mehr, bald weniger enthalten sein, wenn auch nicht immer explicite, so doch implicite. Was will das Volk sagen, wenn es eine Predigt als schön bezeichnet? B. meint S. 221, schön sei im Volksmund eben „Bezeichnung für ziemlich viele und verschiedene gute Eigenschaften." Wir glauben, es lasse sich sehr genau bestimmen, was das Volk unter „schön" versteht. Es versteht darunter nichts mehr und nichts weniger als die *rechte Erbauung*, wie wir hie oben dargestellt haben, wobei vor Allem das Element der Gewissensanregung nicht fehlen darf. Erst wenn der Fromme sich in seinem innersten Bewusstsein getroffen fühlt, zugleich aber den rechten Frieden gefunden, geht er so recht erbaut nach Hause und redet mit Wahrheit und Ueberzeugung von einer „schönen" Predigt.

Es wird sich nun für uns fragen, ob die Anschauung Bassermanns von der völlig im Rahmen des darstellenden Cultus sich haltenden Predigt diesem Begriff der Erbauung, der sich uns in Obigen als ein nothwendiger ergeben, gerecht wird. Wahr ist es, Bassermann weiss durch eine merkwürdige Biegsamkeit seiner Grundgedanken alle diese Elemente in seine Predigt hinein zu verweben[2]); aber — und hier fängt unser Dissensus an, ein prinzipieller zu werden — sie sind ihm nicht alle gleich wesentlich. Im Grund wird er bloss dem ersten und dem letzten (Stimmung und Trost) gerecht; das Lehren und Bestimmen dagegen (letzteres könnte unserer Erbauung und Wegleitung entsprechen) lässt er bloss als „Nebencharakter" gelten, welcher zur Noth etwa „als Nebenzweck am Hauptzweck der Erbauung" eintreten dürfte. Wir dagegen müssen, wie wir gesehen, den Begriff der Erbauung über das Ganze ausdehnen und darin jenen Nebenzweck, wenn nicht zum Hauptzweck machen,

[1]) Wenn auch diese fünf Punkte eine gewisse Aehnlichkeit mit den fünf usus der alten Homiletik (nach 2 Tim. 3,16) zu haben scheinen, so versteht es sich wohl von selbst, dass wir darunter nicht fünf verschiedene Theile der Predigt verstehen, obwohl das mitunter auch vorkommen könnte.

[2]) In seiner Recension der Homiletik von Krauss in der Prot. K.-Ztg. Jahrgang 1885 S. 14 sagt Bassermann mit Recht: „Kann doch die reine Darstellung auch das Sündenbewusstsein mitumfassen, ohne deshalb zum wirksamen Handeln werden zu müssen."

doch als einen allzeit nothwendigen Bestandtheil ansehen. Also nicht bloss in dem Masse, als die katechetischen Institutionen der Kirche oder der Gemeinde ungenügend sind und zugleich der Prediger Talent und Lust zum lehren hat, (Seite 226) darf die geistliche Rede zur Lehrrede werden; denn diese Institutionen sind eben immer ungenügend, und der Prediger soll Talent und Lust zum Lehren haben, sonst soll er gar nicht Pfarrer werden. Und ebenso Seite 234, nicht bloss in dem Masse, in welchem dem Prediger der Abstand zum Bewusstsein kommt zwischen der der Kultusgemeinde als ganzem eignenden Christlichkeit und der den einzelnen Gliedern derselben anhaftenden religiös-sittlichen Unvollkommenheit darf die Rede zur Bestimmungsrede werden. Denn dieser Abstand soll ihm immer in seinem Bewusstsein sein. Ja auch wenn die katechetischen Institutionen noch so vollkommen wären und die einzelnen Gemeindeglieder noch so fromm, ja wenn wir das grösstmögliche Ideal einer Gemeinde uns denken, so wäre dennoch sowohl die Lehrrede als auch die Bestimmungsrede ohne jeglichen Abzug beständig nöthig, so sehr wir eben noch auf Erden und nicht im Himmel, so sehr unsere Erkenntniss und unser Wandel noch nicht vollkommen sind. —

Gehen wir nun endlich über zur Prüfung des dritten Hauptbegriffs, der **Beredsamkeit**. Wenn wir bei der Besprechung des Cultus im Wesentlichen unsere Uebereinstimmung mit Bassermann aussprechen und auch in der Auffassung der Erbauung wenigstens noch halbwegs mit ihm gehen konnten, so befinden wir uns in Bezug auf die Beredsamkeit von vornherein mit ihm in Widerspruch. Schon das können wir nicht ganz billigen, dass er das Wort *„geistliche“* Beredsamkeit so enge mit dem Cultus und zwar speziell mit dem christlichen Cultus zusammenordnet, dass dadurch sowohl die Missionspredigt als auch die prophetische und apostolische Rede von der geistlichen Beredsamkeit ausgeschlossen wird. Wenn man aber auch diese enge Fassung des Begriffs „geistliche“ Rede zugiebt, so wäre doch zu wünschen, dass Bassermann nicht nach der Besprechung der Beredsamkeit überhaupt auf die geistliche Beredsamkeit übergehe, ohne sich nur irgendwie über die *religiöse* Beredsamkeit im Allgemeinen auszusprechen. Es lässt sich zwar diess dadurch einigermassen entschuldigen, dass er vorerst von der Beredsamkeit, dann vom Cultus spricht, um dann sofort die Synthese „geistliche Beredsamkeit“ zu ziehen. Auf alle Fälle bleibt es eine verhängnissvolle Lücke, die sich später überall fühlbar macht und zu mancher Einseitigkeit verleitet, dass von der allgemeinen religiösen Beredsamkeit und ihrer der geistlichen Beredsamkeit übergeordneten Bedeutung auch gar nirgends im Buche die Rede ist.

Der Fundamentalsatz Bassermanns ist nun der: *„die Beredsam-*

keit ist eine Kunst", und zwar nicht bloss in dem Sinne, wie es Jedermann ohne Bedenken zugeben würde, sie sei ein sehr schwieriges Werk, nur auszuführen auf Grund vieler Anstrengung und Uebung, sondern in dem Sinne, dass sie dadurch gleichgeordnet erscheint den übrigen sog. *schönen* Künsten: Dichtkunst, Malerei, Musik, Plastik und Mimik. Nur in diesem Sinne gelingt es Bassermann, die Redekunst in den rein darstellenden Kultus voll und ganz einzuordnen, allerdings nur unter Aufopferung der direkten Willensbestimmung, die man sonst doch meist als Zweck der Redekunst anschaut, und unter Verzicht auf die direkte Wirksamkeit der Predigt zur Heiligung der Gemeinde. Da wir insbesondere die letztgenannte Folgerung, wie oben schon dargelegt wurde, nicht anerkennen können und sie auch in den thatsächlichen Verhältnissen nicht begründet finden, trotz Allem, was Bassermann auf Seite 202 darüber sagt — nur muss man allerdings diese Wirkung nicht von der Predigt allein verlangen, sondern von Katechese, Seelsorge, christlicher Litteratur und Predigt *zusammen* — so liegt uns ob, diese Hauptposition Bassermanns genau auf ihre Begründung zu prüfen.

Es handelt sich hier besonders um § 14, wo Bassermann über das Wesen der Beredsamkeit redet, wozu wir noch hinzunehmen können, wie er sich in seiner Zeitschrift für prakt. Theologie im Jahr 1880, Heft 2, S. 117 ff. gegen die von verschiedenen Seiten in Bezug auf diesen Punkt erhobenen Vorwürfe vertheidigt hat. Er geht davon aus, es sei unmöglich, durch die Theorie einen Redner zu *schaffen;* die Aufgabe der Theorie sei vielmehr, den gebornen und werdenden Redner zu bilden, zu leiten, insbesondere negativ zu bestimmen, d. h. ihn vor Missgriffen zu bewahren; sei dagegen ein hohes oder höchstes Maass von Prädisposition vorhanden (Talent oder Genie), so werde unter Umständen die Theorie nahezu überflüssig. Damit sei die angeborne Begabung als die unumgängliche Vorbedingung der Beredsamkeit zugestanden. Das weise uns auf ein bestimmtes Gebiet, auf welchem eine besondere Begabung die absolute Vorbedingung sei, dieses Gebiet sei die Kunst. —

Wenn wir auch diese Voraussetzung zugeben können, so wäre damit doch bloss bewiesen, dass die Beredsamkeit eine der Kunst zugewandte Seite habe, was ja unstreitig der Fall ist, nicht aber, dass sie wirklich „Kunst" sei.[1]) Aber wir können überhaupt dieser ganzen Argumentation nicht zustimmen. Schon das hätte Bassermann stutzig machen können, dass sein Meister Schleiermacher hierin durchaus

[1]) Auch der ehrwürdige *Schott:* Theorie der Beredsamkeit, 2. Ausg. I. S. 225—234, bezeichnet die Beredsamkeit als „Kunst"; aber mit vollem Recht zählt er sie nicht zu den *absolut*-ästhetischen, sondern, wie z. B. die Architektur bloss zu den *relativ*-ästhetischen Künsten.

anderer Meinung ist. In seiner „Prakt. Theologie“ S. 202 sagt er geradezu; „Wie ist es in dieser Beziehung mit der religiösen Rede? *Keineswegs werden wir hier auf ein spezielles Talent zurückgeführt;* es wird nicht vorausgesetzt, dass einer nicht könne dahin kommen auf diesem Gebiete zu produciren, in welchem sich das religiöse Element bis zu einer gewissen Stärke entwickelt hat. — Jeder, der überhaupt in das kirchliche Leben auf selbstthätige Weise einzugreifen den wahren Beruf hat, hat alles in sich, was ihn zum tüchtigen religiösen Redner machen kann.“ [1])

Was Schleiermacher hier von der religiösen Rede sagt, gilt ohne jegliche Einschränkung von jeder Art Beredsamkeit. Gerade wir in der Schweiz, wo eben die parlamentarische, sowie die volksmässige Beredsamkeit noch mehr geübt wird und ungleich mehr zu bedeuten hat als in Deutschland, weil sie bei uns noch, wie Hilty sagt, „das Instrument ist, durch das die Politik gemacht zu werden pflegt“, haben öfter Gelegenheit zu sehen, wie ein Mann, der von Hause aus nichts weniger als rednerisch beanlagt ist, oft vorerst im engern Kreise des Gemeinderathes, dann nach und nach in höhern Behörden seine Fähigkeiten entwickeln und nothgedrungen auch seine Rede ausbilden muss, bis er zuletzt in den kantonalen und eidgenössischen Parlamenten und an Volksversammlungen wenn nicht ein ausgezeichneter, so doch ein ganz tüchtiger Redner wird, ja sogar eine Festrede oder Grabrede zu halten vermag, die den Umständen vollständig angemessen ist. Es ist offenbar ganz aus der in schweizerischen Verhältnissen gewonnenen Erfahrung herausgesprochen, wenn unser Staatsrechtslehrer Prof. Dr. C. Hilty in Bern in seinem vortrefflichen Vortrag: „Offene Geheimnisse der Redekunst“ sagt: Wir glauben demnach, dass der gute öffentliche Vortrag eine *Kunst* ist, die gelernt werden kann, nicht bloss eine angeborne Naturgabe, und dass, wenn auch die Naturanlage, wie bei jeder Geschicklichkeit, erleichternd oder erschwerend mitwirkt, es doch jedem nicht geradezu unbegabten Menschen möglich ist, wenn nicht ein besonders guter, so doch ein sehr brauchbarer Redner zu werden, wenn er nur die dazu absolut erforderlichen Voraussetzungen sich einmal klar macht und einige leicht zu vermeidende Unarten ablegen will.“ [2])

[1]) In *Schleiermachers* Vorlesungen über die *Aesthetik* (herausgegeben von Lommatzsch, Berlin 1842), wird die *Beredsamkeit* auch gar nicht unter den Künsten aufgezählt. Was dort anhangsweise S. 708—710 über sie gesagt wird, steht in vollendetem Widerspruch mit Bassermanns Auffassung, worauf wir hier ganz speziell aufmerksam machen wollen.

[2]) Dr. *C. Hilty.* Politisches Jahrbuch der Schw. Eidgenossenschaft, 2. Jahrgang 1887. S. 2 f. Es ist recht schade, dass dieser in Bern gehaltene vortreffliche Vortrag bloss in dem für viele unserer Leser schwer zugänglichen dick-

Nun wird uns aber Bassermann entgegnen, er habe ja ausdrücklich neben der Beredsamkeit als Kunst eine *natürliche* Beredsamkeit anerkannt, die nicht Kunst sei (S. 103); so brauche z. B. ein politischer Redner vor dem Parlament oder vor einer Volksversammlung die *Kunst* der Beredsamkeit nicht zu besitzen. „Wie hier Niemand nach Schönheit fragt, so wird hiezu die Kunst der Beredsamkeit auch nicht erfordert." (S. 112.) Nach Bassermann würde das Meiste, was man bisher Beredsamkeit genannt hat -- denn wo zeigt sich die Beredsamkeit in ihrem Wesen am urwüchsigsten als gerade in Volksversammlungen — nur die *natürliche* Beredsamkeit sein; die künstlerische Beredsamkeit würde fast nirgends mehr vorkommen als im protestantischen Cultus bei der darstellenden Predigt. Wir können dieser Anschauung unmöglich beipflichten; ja wir betrachten die Aufstellung eines so schroffen Unterschiedes zwischen der natürlichen und der künstlerischen Beredsamkeit als geradezu verhängnissvoll; denn der sog. Kunstredner wird dadurch verleitet, nach etwas zu streben, das nicht natürlich ist, und unter dem Phantom der Kunst einer ganz unwahren Beredsamkeit nachzujagen. Nein, es giebt bloss *eine* Beredsamkeit, die *natürliche*, die allerdings durch Studium verbunden mit Uebung zu einer grössern Vollkommenheit sich entwickelt, als wenn sie sich selbst überlassen bleibt.

Wenn demnach die Beredsamkeit keine Kunst ist im Sinne Bassermanns, was ist sie denn? Bassermann sagt (S. 106): „In der That muss, wer den Zweck einer ausserhalb der Rede selbst zu erreichenden Wirkung für die Beredsamkeit wesentlich und desshalb in der Definition derselben für unentbehrlich hält, den Kunstcharakter aufzugeben; für ihn wird kaum etwas anderes übrig bleiben, als sie

leibigen Politischen Jahrbuch veröffentlicht wurde. Ein Separat-Abdruck wäre sehr erwünscht; denn gerade wir Pfarrer haben es nöthig, von den Laien uns sagen zu lassen, was Beredsamkeit sei. Wir setzen zur Beherzigung die Schlusssätze (S. 40 f.) her:

„Aechte Beredsamkeit entsteht am naturgemässesten dadurch, dass man über *das* redet, was man *denkt* und worin man *täglich lebt*, aus den Gedanken und Vorstellungen heraus, die uns ganz geläufig sind. Sie wird daher um so edler und grossartiger sein, *je bedeutender die täglichen Vorstellungen sind, die den Lebensinhalt des Redners ausmachen.*

Unwahre Beredsamkeit ist es dagegen, wenn Jemand, ohne im Uebrigen mit den Gedanken sich zu beschäftigen, die den Gegenstand einer Rede bilden, sich bloss einmal (oder vielleicht wöchentlich einmal) solche Ideen sammelt und zu einer studirten Rede verarbeitet, *die er ohne solche Vorbereitung gar nicht halten könnte.*

Die grosse Gewohnheit, in wahren und bedeutenden Gedanken zu leben, die kleine Uebung, dieselben klar auszudrücken, und der Geschmack und Takt, welcher einer feineren Geistes- und Herzensbildung entspringt — das sind die offenen Geheimnisse der Redekunst."

entweder überhaupt zu verwerfen (Kant), oder sie einzig unter einen ethischen Gesichtspunkt zu stellen (Theremin), oder sie endlich der Rubrik des Lehrens unterzuordnen, was vielleicht das am wenigsten Richtige von allem ist.“ Wir lassen uns in dieses entweder-oder nicht gefangen nehmen. Die Beredsamkeit ist keine *Kunst* im strengen Sinne des Wortes, wiewohl sie eine künstlerische Seite an sich hat, insofern sie die Poesie [1]) und in geringerem Maasse die Mimik in ihren Dienst nimmt. Sie ist auch keine *Tugend*; denn der Ausdruck Theremins: „Die Beredsamkeit eine Tugend“ ist offenbar nicht im logischen Sinne (als Definition) wahr, sondern bloss im rhetorischen, insofern der tugendhafte Redner jeweilen eine grössere, aus dem innersten Herzen strömende Wärme im Vortrag zu entfalten vermag als der gegenüber der Tugend gleichgültige. Ebenso wenig ist die Beredsamkeit ein Lehren, wiewohl sie trefflich zu belehren vermag. Was ist sie denn? Sie ist nichts mehr und nichts weniger als eine *Fertigkeit*, und zwar *die Fertigkeit, sich gegenüber Andern in möglichst geschickter Weise der Rede zum Ausdruck seiner Gefühle und Ueberzeugungen zu bedienen.* In dieser unserer Definition ist alles das enthalten, was man im gewöhnlichen Leben unter „beredt“ versteht. Die Beredsamkeit zeigt sich nämlich nicht bloss vor einer grössern oder kleinern Versammlung, sondern schon einem Einzelnen gegenüber. Wer einem Freunde seine Ansichten „beredt“ darlegen kann, und zwar nicht bloss in einzelnen Sätzen, sondern in zusammenhängender Weise, — denn auch diess gehört unter unser „in möglichst geschickter Weise“ — vor einer grössern Versammlung aber nicht die rechten Worte findet, der wird offenbar blos durch seine Schüchternheit zurückgehalten, eine Schüchternheit, die sich leicht durch einige Uebung (vom kleinern allmählig zum grössern Kreise) überwinden liesse.

Wir sind mit Bassermann völlig einverstanden, wenn er dafür hält, es brauche bei der Definition der Beredsamkeit nicht von vornherein der Zweckgedanke ausgesprochen zu werden. Wo aber die Fertigkeit einmal da ist, wird sie sich meist nicht zwecklos äussern oder bloss um dem innern Drange genug zu thun, sondern der Mensch wird dieses kostbare Instrument, das er da in seine Hand bekommen, auch möglichst dazu benützen, seine Zwecke zu fördern und zwar durch bewusste Einwirkung auf Andere in Hinsicht auf ihre Gefühle, Ansichten und Handlungen. Insofern können wir uns die Definition

[1]) Dass der rednerische Gedankenausdruck kein von dem prosaischen und poetischen verschiedener sei (S. 565), darin sind wir mit Bassermann vollkommen einverstanden gegenüber Schweizer und Krauss, welche die rhetorische Sprache als eine dritte Redegattung von der poetischen und prosaischen unterscheiden.

Hiltys aneignen: „Unter der *Redekunst*[1]) verstehen wir die Fähigkeit, unsere Gesinnungsweise oder unsere Ansicht über einen bestimmten Gegenstand durch geeignete Worte auch in Andern zu erwecken, gleichsam den Strom unserer Gedanken und Empfindungen in sie hinüberzuleiten." (Pol. Jahrbuch 1887, S. 1). — Diese Definition hat gegenüber derjenigen Bassermanns jedenfalls den Vorzug, dass sie sowohl die darstellende (z. B. Cultusansprache, Leichenrede, hymnische Festrede) als auch die wirksame Art der Rede (z. B. eigentliche Predigt, Parlaments- und Gerichtsrede) unter sich befasst. Uebrigens muss unserer Ansicht nach die darstellende Rede jeweilen in die wirksame übergehen.[2])

Es ist nun klar, dass, sowie die Zwecke der Menschen sowohl gute als schlechte sind, so auch das Instrument der Rede zu Beidem kann verwendet werden, zum Guten und zum Bösen, wesshalb es denn auch besonders unter den Alten, aber leider auch bis in die Neuzeit[3]) hinein eine Rhetorik gegeben hat, die, weil gegen sittliche Zwecke gleichgültig, auch unredliche Mittel, z. B. Ueberrumpelung und Täuschung des Gegners, anempfiehlt. Desshalb lässt sich jedoch keineswegs mit Bassermann behaupten (Zeitschr. f. prakt. Theologie 1888, Heft 2, S. 122 f.), jede wesentlich auf Willensbestimmung ausgehende Beredsamkeit sei unverträglich mit der Ethik und müsse es sein; denn wenn die Rede ein Kampf sei, so seien auch die Mittel des Kampfes erlaubt. Steht denn nicht auch der Krieg unter der Herrschaft der Ethik? und wenn hier, wo Feind gegen Feind vielleicht in berechtigter Nothwehr gegenüber steht, List und Täuschung nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten ist, so gibt es ja auch edlere Kämpfe, besonders auf geistigem Gebiet, wo solche Mittel unsittlich sind. Und wenn die Rede ein Kampf genannt wird, so ist damit der Zuhörer doch noch nicht als Feind bezeichnet.

Wenn wir im Vorstehenden die Ansichten Bassermanns über den Kunstcharakter der Rede und den damit zusammenhängenden bloss darstellenden Charakter der geistlichen Beredsamkeit zurückgewiesen

---

[1]) „Redekunst" ist ein etwas höherer Begriff als „Beredsamkeit" und desshalb kann hier der Zweckgedanke bei der Definition nicht wohl umgangen werden.

[2]) Wir sind in dieser Beziehung ganz einverstanden mit Krauss, der in seiner Besprechung des Bassermann'schen Buches in der Prot. K.-Ztg. 1886, Nr. 16, S. 356 sagt: „Auch selbst der Panegyrikus ist eine zumuthende Rede; der Redner will ja nicht bloss seine Gefühle über den Gefeierten los werden, sondern seine Zuhörer dazu bringen, dass sie mit ihm in die Bewunderung einstimmen."

[3]) Wie sowohl Hilty als Bassermann das Buch des Engländers W. G. Hamilton: Parlamentarische Logik, Taktik und Rhetorik (aus dem Ende des vorigen Jahrhunderts, in Deutschland 1872 neu aufgelegt) erwähnen

haben, so hindert uns nichts mehr, die Predigt dem wirksamen Handeln unterzuordnen. Dann müssen wir aber auch mit Alex. Schweizer (Homiletik S. 122) anerkennen, dass, besonders beim Halieutischen, *der homiletische Vortrag allerdings über die eigentliche Idee des reinen Cultus, welcher Darstellung und Selbstzweck sein will, hinausgeht.* Ja, wir sehen uns gedrungen, noch weiter zu gehen. Wenn denn doch einmal in diesem Punkte die Einheit des Cultus (als darstellendes Handeln) und die prächtige einheitliche Darstellung, die Bassermann vom protestantischen Gottesdienst giebt, nicht festzuhalten ist, so sehen wir nicht recht ein, warum es denn nöthig, in so nachdrücklicher Weise, wie diess Alex. Schweizer in § 65 seiner Homiletik thut, die *kultische* Wurzel des Homiletischen zu betonen und damit die Gemeindepredigt gewissermasson in einen Gegensatz gegen die apostolische Predigt zu setzen oder doch keinerlei Uebergang von dem einen zum andern zuzugestehen. Es ist ja wohl wahr, was Schweizer sagt (S. 119 f.): „Gerade der Name ὁμιλεισθαι deutet auf redende Darstellung, welche vom ersten Anfang an als Sache der Erbauung einer schon christlichen Versammlung aufgetreten ist und sich nach innen richtet, nicht missionar oder katechetisch nach Aussen, kurz nicht haulieutisch. Aus frommem Gespräch, erbaulicher Wechselrede derer, die schon als Christen einander anerkennen, hat sich allmählig die Homilie gebildet, wesentlich und zuerst durchaus für die gottesdienstlichen Zusammenkünfte der Gläubigen.“ Aber wo ist denn da die apostolische Rede verblieben, die lebendige Verkündigung des Evangeliums? Sie ist doch nicht bloss in die Katechese übergegangen und nur nach Aussen Missionsrede geblieben, sondern auch die erwachsenen und getauften Christen haben fortwährend als stets noch unvollkommene Christen die apostolische Mahnung nöthig, und so ist denn eben doch die homiletische Verkündigung des Gotteswortes und nicht die Katechese allein als die geradlinige Fortsetzung der apostolischen Predigt zu fassen, allerdings unter Berücksichtigung der völlig veränderten Verhältnisse und nicht etwa unter Verwechslung mit der ganz anders gearteten Missionsrede, wobei Stier das fürchterliche Wort „Keryktik“ erfunden hat. Paulus hat gepflanzet, Apollo hat begossen, (1 Cor. 3,6), und dieses Begiessen oder Tränken ist noch jetzt die Hauptaufgabe jedes Predigers, der ja nicht ein absolut Neues pflanzen, sondern in die Ernte seiner Vorgänger eintreten soll. Wie ganz anders steht doch der Pfarrer auf der Kanzel, wenn er sich in apostolischer Weise als Botschafter an Christi Statt ansieht, um zu vermahnen und zu bitten: Lasset euch versöhnen mit Gott (2 Cor. 5,20), als wenn er bloss der Mund der Gemeinde zur „Darstellung“ des gemeinsamen Glaubens sein soll!

Wir sind also der Meinung, dass der christliche und insbesondere

der protestantische Gottesdienst in der ihm wesentlichen apostolischen Predigt ein Element in sich aufgenommen habe, das über die Idee des Cultus hinausgeht. Wir unterscheiden demnach zwischen den Begriffen „Cultus“ und „Gottesdienst“ und sind nicht etwa mit Lorenz von Mosheims „höchst nüchterner Erwägung“ einverstanden, dass die Predigt kein Stück des Gottesdienstes, sondern nur aus Noth und guten Absichten zu demselben hinzugethan sei (Bassermanns Handbuch S. 184), obwohl wir die Wahrheit nicht verkennen, die dieser Aeusserung zu Grunde liegt.

Wie können wir aber dennoch die *Einheit unseres Gottesdienstes* principiell festhalten, wenn er ja doch aus zwei verschiedenen Elementen, Cultus und Predigt, besteht? Wie können wir ferner mit Alex. Schweizer und Bassermann, mit denen wir uns wesentlich auf gleichem Standpunkte wissen, den Schleiermacher'schen Grundgedanken festhalten, dass die Predigt ein Reden zu schon Gläubigen sei? Wie können wir endlich alle die schönen Folgerungen, die Bassermann in seinem Handbuch aus seinen Grundgedanken ableitet, anerkennen, wenn wir gerade diese Grundgedanken abweisen? Suchen wir unsere Ansicht hierüber in aller Kürze darzulegen.

Wir dürfen, als von Allen zugestanden, voraussetzen, dass das religiöse Leben dem Menschen wesentlich, ja sein höchstes Bedürfniss ist, und was dem einzelnen Menschen schon wichtig, wird sich um so stärker in der Gemeinschaft geltend machen. Die Aeusserung dieses frommen Innenlebens ist die äussere Anbetung, die fromme Geberde, Niederfallen und Händeausbreiten, Opfer darbringen, Gebete aussprechen, Lieder singen, Feste feiern. Das Alles ist *Cultus* (Gottesverehrung) und zwar sowohl beim Einzelnen als in Haus und Gemeinde. Es gehört ganz und voll zum darstellenden Handeln als nothwendiger Ausdruck innerer Erregung und ist desshalb, wie Bassermann trefflich darstellt, höchst verwandt mit der Kunst. Aber dieses Handeln hat nun ein ungemein conservatives Element in sich; es bewegt sich fortwährend in denselben einmal eingeschlagenen Bahnen und ist deshalb in beständiger Gefahr der blossen Aeusserlichkeit, der Verknöcherung anheim zu fallen.[1]) Die blossen Priester, d. h. die Verwalter des öffentlichen Cultus, sind von jeher die Vertreter des alten Herkommens gegenüber jeder Neuerung gewesen; denn der blosse Cultus hat in sich selbst kein reformirendes Element.

Soll ein Fortschritt erfolgen im religiösen Leben der Menschheit oder der Einzelgemeinde, so muss dem *Priesterthum* gegenüber das *Prophetenthum* auftreten als Bringer göttlichen Worts, als Vertreter

[1]) Die „Continuität“ (wir würden lieber sagen Stabilität) des Cultus aus der Biblicität abzuleiten, wie Bassermann thut S. 171, ist ungenügend; sie gehört von Anfang an zu ihrem Wesen.

neuer Gedanken, als Träger höherer Offenbarung, und zwar nicht als dem Priesterthum bloss gleichberechtigt und nebengeordnet, sondern als über ihm stehend und neue Formen des Cultus begründend. So steht Moses über Aaron; der Prophet setzt den Priester ein und schreibt ihm seine Handlungen vor, und Jesus fasst den neuen Wein in neue Schläuche. Im Cultus spricht sich die allgemeine volksmässige Anschauung der Religion aus; soll diese Anschauung auf eine höhere Stufe gehoben werden, so geschieht es niemals vom Volke selbst als Ganzem, sondern von einem Einzelnen, der als gottgesandter Prophet in Widerspruch mit dem Volk und seinen Priestern ein höheres religiöses Bewusstsein bringt. Das Mittel der prophetischen Wirksamkeit ist die Rede, die religiöse Volksrede [1]), und so haben wir denn auch das Ur- und Vorbild aller religiösen Rede, wie diess schon Zwingli gethan, bei den grossen Propheten des alten Testamentes zu suchen. Von der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts an ging „die alte Geistesrede in liturgische Art, der freie Geistestrieb der Prophetie selbst in die schriftgelehrte Umzäunung des Gesetzes über“; der Priester verdrängte den Propheten; der stabile Cultus und die gesetzliche Synagoge setzten sich an die Stelle des freien Wortes. „Als die Zeit erfüllet war,“ als durch die von den Propheten her fortwirkende Messiashoffnung ein rechter Hunger nach lebendigem Gotteswort hervorgerufen worden, da kam Jesus, der „grosse Prophet“ aus Nazareth, der Bringer des Evangeliums, als die Erfüllung und Vollendung aller Hoffnungen der alten Propheten. „Des Menschen Sohn ist ein Herr auch über den Sabbath,“ er schuf durch seinen Geist einen neuen *Gottesdienst, worin die beiden bisher getrennten Ströme des Priesterlichen und Prophetischen resp. Apostolischen zusammengeflossen sind,* der Cultus nicht ohne Wort, die Predigt nicht ohne Cultus, sondern *Cultus und Predigt vereinigt zum christlichen Gottesdienst.* Diese Vereinigung war möglich, weil im neuen Bunde nicht mehr wie im alten das Prophetische (nunmehr Apostolische) nur stossweise erscheint, wenn die Hand des Herrn über sie kommt und das Wort des Herrn an sie ergeht; sondern hier ist das Wort in steter Lebendigkeit wirksam und kann sich bei jeder Cultusfeier entfalten. Freilich zeigte sich bald in der sich entwickelnden *katholischen* Kirche wiederum wie seiner Zeit bei den Juden eine allmählige Verknöcherung des Cultus, ein neues Versinken in liturgische Formen und Formeln unter Zurücktreten des lebendigen Wortes. Aber die Reformatoren zündeten ein neues prophetisches Feuer an; wiederum wurde das Priesterthum und der Cultus durch die Prophetie umgestaltet, und es entstand der *protestantische Gottesdienst,* in welchem im Anfange nothgedrungen das Cultische fast über Gebühr zurückge-

[1]) Vgl. *H. Schultz.* Alttest. Theologie 1860, S. 44 f. *Riehm:* Handwörterbuch des biblischen Alterthums. Art. Prophet S. 1238.

drängt wurde, so dass es sich nur mühsam seine dem lebendigen Worte zwar untergeordneten, aber gleichwohl unveräusserlichen Rechte zu erringen vermochte. Das *Prophetische* bestimmt sich uns demnach näher in das *Apostolische* und dieses wiederum in das *Reformatorische* als fortlaufendes oberstes Princip zur Regelung des Cultus, und nun erst haben wir den festen Standpunkt gewonnen, von dem aus wir das Wesen der protestantischen Cultuspredigt bestimmen können. Sie ist uns das *prophetische resp. apostolische oder reformatorische Gotteswort, verkündigt in der gläubigen Gemeinde in inniger Vereinigung mit dem regelmässigen Cultus dieser Gemeinde.*

Man könnte sich ja auch auf protestantischem Boden einen Cultus denken, der *blosser Cultus* wäre, allerdings mit Einschluss des darstellenden freien Wortes, ein Cultus ganz im Sinne Bassermanns mit einer cultischen Ansprache in der Mitte, nur dann mit Ausschluss jeglicher Willensbestimmung, also ohne belehrenden oder bestimmenden „Nebencharakter". Nur würden wir dann diese Ansprache nicht mehr Predigt nennen und ihr höchstens 10—15 Minuten Zeit einräumen. Diess scheint uns auch erst die *volle* Consequenz des Bassermann-schen Standpunktes zu sein. Aber dann ist sicher, dass daneben die prophetische Verkündigung als Predigt sich, wie bei der katholischen Kirche als Reisepredigt und Fastenpredigt, so bei uns als Strassenpredigt und Abendpredigt geltend machen müsste. Da nun aber der protestantische Cultus, wie Bassermann richtig hervorhebt, schon das Wort sucht, andererseits aber die apostolische oder reformatorische Rede sich naturgemäss gerne, sobald irgend Zeit und Umstände es erlauben, sich mit cultischem Rahmen, mit Gesang und Gebet. umgiebt, so ist nicht einzusehen, warum nicht beide, die so nahe auf einander angelegt sind, sich nicht zum regelmässigen Gottesdienst vereinigen sollten, und zwar nicht bloss „aus Noth und guten Absichten", wie Mosheim sagt, sondern weil eben das Prophetische dem Cultischen übergeordnet ist und es nach seinen heiligen Zwecken zu gestalten vermag. Allerdings muss dann bei solcher Vereinigung, wenn sie eine dauernde sein soll, das Prophetische die unveräusserlichen psychologisch begründeten Naturrechte des Cultischen voll und ganz anerkennen, und hier ist es nun, wo wir so ziemlich alle die von Bassermann so trefflich dargelegten Principien betreffend die homiletische Cultusrede auch unsererseits ableiten können, und zwar meist in vollster Uebereinstimmung mit ihm, nur jeweilen mit einer etwas andern Färbung bezüglich des Rhetorischen.

Um hierüber noch einige Andeutungen zu machen, beginnen wir mit dem Aeusserlichsten. Der Vortrag muss nicht nur dem religiösen Inhalt, sondern auch dem heiligen Orte angemessen sein; es darf in der Kirche nicht wie auf der Strasse (z. B. Reisepredigt) geredet werden. Auch hat der

Prediger sich mit seiner Rede der einmal angenommenen Form des Cultus einzugliedern, sich an eine bestimmte Länge zu halten, die Anknüpfung an den Cultus in allen Theilen zu suchen und insbesondere durch Vorlesen und Behandeln eines *biblischen* Textes sich in die schon vorhandene gottesdienstliche Stimmung einzufügen. Was nun den Inhalt anbetrifft, so soll er sich vergegenwärtigen, dass er vor einer Gemeinde von *Gläubigen* redet, die allerdings weder in der Erkenntniss noch im Willen vollkommen sind, die aber doch *Erbauung*, d. h. Glaubensstärkung (vgl. unsere obige Ausführung) *suchen*. Desshalb hat er alles *erbaulich* zu behandeln, nie blosse Belehrung, nie blosse Moral, keine Polemik, immer den ganzen Menschen anregend, Gefühl, Verstand und Willen in Anspruch nehmend, Alles aus einem Guss. Diess ist unser Ideal der Kanzelberedsamkeit. —

Nun noch ein kurzes *Schlusswort*. Wir glauben nachgewiesen zu haben, dass das Fundament, auf das Bassermann sein Buch aufbaut, nicht völlig haltbar, dass der Ansatz seiner Rechnung nicht ganz richtig ist. Damit meinen wir nicht etwa sein Werk umgestürzt zu haben. Das Fundament kann ja zurechtgerückt und verstärkt, die Fehler des Ansatzes können verbessert werden. Aber auch so bleibt seine Anschauung eine *idealistische*, die noch viel mehr, als es im Buche geschieht, den praktischen Bedürfnissen der Gegenwart Rechnung tragen sollte. Die von uns vertretene Anschauung dagegen, wie wir sie hier allerdings nur sehr unvollkommen entwickeln konnten, ist die *realistische*. Beide Anschauungen sind im Wesen der Menschen und Dinge begründet; sie sind dazu bestimmt, sich gegenseitig zu durchdringen und zu ergänzen.

Hat Lukas die paulinischen Briefe gekannt?

Von Prof. *R. Steck* in Bern.

Diese Frage pflegt die kritische Theologie unbedenklich zu bejahen. Es gehört sogar zu ihren Grundvoraussetzungen, dass sie bejaht werden muss und mit dem Resultat rechnet sie als mit einem sicheren Factor. Nach ihrem Aufbau der literarischen Geschichte des apostolischen Zeitalters ist auch ein anderes Ergebniss gar nicht denkbar. Die Lukasschriften setzt man immer allgemeiner an das Ende des ersten oder in den Anfang des zweiten Jahrhunderts. Die paulinischen Briefe dagegen, besonders die vier Hauptbriefe, lässt man zwischen 55 und 60 n. Chr. geschrieben sein. Da nun Lukas als Pauliner gilt und seine Anschauung auf derjenigen des grossen Heidenapostels fussen soll, so ist kein anderer Schluss möglich als der, er müsse die Briefe seines Meisters gekannt haben. Unbekanntschaft mit denselben wäre bei seiner theologischen Richtung undenkbar.

Wenn auch damals der literarische Verkehr kein so reger und leichter war wie heutzutage und diese oder jene Schrift des neuen Testamentes wohl etwa einem Späteren unbekannt bleiben konnte, namentlich wenn er abseits vom Weltverkehr seinen kirchlichen Sonderbestrebungen nachhing, so ist doch gerade zwischen Paulus und Lukas bei der Verwandtschaft der Anschauung und der engen Verbindung, welche zwischen ihnen bereits das neue Testament hervorhebt, ein solches Nichtkennen undenkbar und bleibt nur die gegentheilige, bejahende Antwort auf obige Frage übrig.

Wie beweist nun aber die kritische Schule, dass Lukas die paulinischen Briefe nicht nur habe kennen können, sondern wirklich gekannt habe? Direkt kann es nicht bewiesen werden, denn in beiden lukanischen Schriften, Evangelium und Apostelgeschichte, sucht man vergebens auch nur nach einem einzigen Wort der Erwähnung paulinischer Briefe. Nirgends deuten diese Schriften an, dass Paulus neben seiner Thätigkeit in der mündlichen Verkündigung des Evangeliums auch Briefe an die Gemeinden geschrieben habe. Hätten wir bloss die Apostelgeschichte, wir würden keine Ahnung davon bekommen, dass der Held ihres zweiten Theiles ausser dem, was sie von ihm erzählt, auch noch als Verfasser einer grossen Anzahl der inhaltreichsten und wichtigsten Briefe unsre Verehrung verdient. „Ist es nicht," ruft *Volkmar*[1]) aus, „als hätte der Verfasser dieser Apostelgeschichte (gleichviel welchen Namens) überhaupt *keinen aller Briefe unter Paulus Namen auch nur gesehen?*"

Statt des mangelnden direkten Beweises glaubt man indessen einen indirekten führen zu können und zwar einen so zwingenden, dass er für jenen eintreten kann. Sowohl in dem, was Lukas *berichte*, als namentlich auch in dem was er *verschweige*, könne man deutlich erkennen, dass er die paulinischen Briefe voraussetze. Seine Darstellung des Apostelconcils in Jerusalem z. B. sei eine von bewusster Absicht geleitete Bearbeitung des Berichtes, den wir von Paulus im Galaterbriefe besitzen, seine ganze Auffassung dieses Apostels zeige aufs deutlichste, dass er der scharfkantigen Gestalt des historischen Paulus eine verschwommen gehaltene entgegensetze, die ihm für seine kirchlichen Friedenstendenzen dienlicher war. So argumentirt man weiter und glaubt auf diesem Wege den Beweis für die aufgestellte Behauptung zur Genüge liefern zu können.

Da aber ein solcher indirekter Beweis doch immer zu wünschen übrig lässt und seine Evidenz weniger von den Thatsachen, als von ihrer Auffassung abhängt, so ist es erlaubt zu fragen, ob die Sache denn wirklich so sicher und ausgemacht sei. Um zunächst einen Punkt

[1]) Paulus von Damascus bis zum Galaterbrief S. 7.

herauszugreifen, so ist das Argument, dass Lukas schon *durch das, was er verschweige*, seine Kenntniss der paulinischen Briefe verrathe, doch nur dann brauchbar, wenn zuvor bewiesen ist, dass Alles, was in den paulinischen Briefen steht, historische Thatsache sei. Lukas verschweigt, dass Titus in Jerusalem beschnitten werden sollte, aber nicht beschnitten wurde. Das gilt aber doch nur dann, wenn es sicher ist, dass damals Titus in der Weise wie es der Galaterbrief beschreibt, an den Verhandlungen in Jerusalem betheiligt war. Er verschweigt ferner, dass nach dem Apostelconvent Petrus nach Antiochien kam und dort zwischen ihm und Paulus ein Conflikt ausbrach. Aber um dies als Verschweigung von Seite des Lukas zu erweisen, muss zuvor die Darstellung des Galaterbriefes von diesem Handel als unzweifelhaft geschichtlich anerkannt sein. Dieses war sie nun allerdings bisher ganz allgemein und deshalb konnte das Argument, von dem die Rede ist, in der That gebraucht werden. Da aber in neuester Zeit mehrfach Stimmen laut geworden sind, die an der Echtheit des Galaterbriefes Zweifel erheben, so ist die ganze Beweisart so lange als unbrauchbar bei Seite zu legen, als diese Zweifel nicht endgültig widerlegt sind.

Man wird daher einstweilen auf das andere Argument sich zu beschränken haben, nämlich auf die Möglichkeit zu zeigen, dass Lukas *durch das, was er sage*, sich mit den paulinischen Briefen vertraut erweise. Unsere Frage spitzt sich also in der Weise zu, dass es sich nun darum handelt, ob die Hindeutungen und Anspielungen auf Inhalt und Ausdruck paulinischer Briefe, die man bisher bei Lukas wahrgenommen haben will, in der That vorhanden sind oder nicht. Es ist da ein ziemlich umfangreiches Material neu zu prüfen, um aber die Sache nicht zu weit auszudehnen, beschränken wir uns einstweilen auf das, was in den letzten Jahren von *Holtzmann, Jacobsen, Volkmar* in dieser Sache vorgebracht worden ist.

Holtzmann hat namentlich das Lukasevangelium nach dieser Seite hin zum Beweise verwenden wollen. Er schreibt in seiner Einleitung in das neue Testament 1886, S. 401: ebenso fest steht die Abhängigkeit desselben (des Lukasevangeliums) von den Paulusbriefen; daher die Anklänge 10, 7. 8 an I. Cor. 9, 5—14. 10, 27, die Aufnahme von I. Cor. 11, 23—25 in den Abendmahlsbericht Lc. 22, 19. 20 und die Parallele 24, 34 I. Cor, 15,5. Nach Rom. 6, 11. 14, 8 ist das Wort Lc. 20, 38 erweitert, nach I. Cor. 1, 21 ist Lc. 8. 12 *ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν* eingeschaltet. Aus I. Cor. 2, 4 stammt sowohl die Ausdrucksweise Lc. 4, 32 *ὁ λόγος ἦν ἐν* . . . als 1, 17. 35 4, 14 die Verbindung von *πνεῦμα* und *δύναμις*. Sogar die Terminologie der paulinischen Rechtfertigungslehre (nicht aber die Sache selbst) ist 18, 14 eingetragen (*δεδικαιωμένος*.)" Zu diesen Stellen kommen noch einige, die *Holtzmann* neuestens im theologischen

Jahresbericht für 1888 S. 99 geltend gemacht hat. Lc. 6, 28 sei die durch das Medium des Paulinismus (Röm. 12, 14) hindurchgegangene Umformung von Mt. 5, 44. Die Umstellung der Verbote des Todschlags und Ehebruchs Lc. 18, 20 gehe auf Röm. 13, 9 und letztlich auf Philo zurück. Der Abendmahlsbericht Lc. 22, 14—20 sei, wie längst nachgewiesen worden, aus den älteren synoptischen Stoffen einerseits und dem Paulusberichte andrerseits zusammengefügt, was besonders aus dem unpassenden Casus der Apposition, *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* Lc. 22, 20 hervorgehe. Ein Anklang individuellster Art finde überdies zwischen Phil. 1, 19 und Lc. 21, 13 statt. Das sind die Punkte, aus denen die Kenntniss der paulinischen Briefe für den dritten Evangelisten erwiesen werden soll, und die also der Prüfung zu unterwerfen sind.

Wir gehen zuerst die von *Holtzmann* hervorgehobenen einzelnen Stellen durch und behandeln den Abendmahlsbericht später. Die erste ist der Instructionsrede an die Jünger entnommen, Lc. 10, 7. 8, wo es heisst: in derselben Wohnung bleibet und esset und trinket was sie haben, denn der Arbeiter ist seines Lohnes werth. Gehet nicht von einem Haus in das andere. Und wo ihr in eine Stadt eingehet und sie euch aufnehmen, da esset das euch vorgesetzte, *ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν*, und heilet die Kranken daselbst u. s. w. Hier sollen die beiden Stellen I. Cor. 9, 5—14, 10, 27 zu Grunde liegen. In der ersteren Stelle ist das Recht der Prediger des Evangeliums betont, von dem Evangelium zu leben. Aber dieses Recht wird gerade auf ein Wort Jesu gestützt, auf die Anordnung, die er getroffen habe, dass die, welche das Evangelium verkündigen, auch vom Evangelium leben sollen v. 14. Man kann nun annehmen, es sei das ein Wort Jesu gewesen, das aus mündlicher Ueberlieferung an Paulus gelangt war, man kann aber ebenso gut, und dies habe ich seinerzeit vorgezogen (s. m. Galaterbrief S. 168) die Quelle des Citates eben in der Stelle Mt. 10, 10, Lc. 10, 7 sehen. Die letztere Möglichkeit ist deshalb wahrscheinlicher, weil auch anderswo in den paulinischen Briefen auf dieses Wort angespielt wird und zwar gerade in der Form, wie wir es bei Lc. haben, nämlich in der Stelle I. Tim. 5, 18, wo es heisst: dem dreschenden Ochsen sollst du das Maul nicht verbinden, denn der Arbeiter ist seines Lohnes werth. Hier lehnt *Holtzmann* selbst (Pastoralbriefe S. 118 u. 353) die Beziehung auf ein mündlich überliefertes Herrnwort ab, weil die Fassung mit der Stelle bei Lc. wörtlich übereinstimme. Es ist also nur natürlich, wenn auch beim ersten Korintherbrief derselbe Schluss gezogen wird, sofern er überhaupt der Abfassungszeit nach zulässig ist. Und letzteres steht eben in Frage, so dass es nicht von Anfang an als undenkbar erklärt werden darf. Die Ausführungen des ersten Korintherbriefes über das

Unterhaltsrecht der Prediger gehen also viel eher auf die betreffenden evangelischen Stellen zurück, als umgekehrt. Was die zweite Stelle betrifft, so handelt es sich um den Ausdruck, ἐσθίετε τὰ παρατι θέμενα ὑμῖν. Dieser soll aus I. Cor. 10,27 stammen, wo die Frage nach dem Genuss von Götzenopferfleisch schliesslich so entschieden wird, dass ein Christ alles ihm Vorgesetzte essen darf ohne zu fragen, sobald die Frage ob Götzenopferfleisch oder nicht überhaupt nicht erhoben wird. Der Ausdruck stimmt allerdings überein, indessen ist er kein so seltener oder charakteristischer, dass gerade nothwendig die eine Stelle von der andern beeinflusst sein müsste, er steht ja ähnlich Mrc. 6,41, 8,6, Lc. 9,16, 11,6 und findet sich bei Griechen häufig genug. Wollte man aber annehmen, es sei die eine Stelle von der andern abhängig etwa wegen der Form des Particips, so wäre das Vorangehen der Lukasstelle keineswegs ausgeschlossen, wie ich ebenfalls bereits früher (s. m. Galbrf. S. 203 f.) ausgeführt habe. Im Zusammenhange des Lukasevangeliums kann die Mahnung Alles zu essen, nur die Bedeutung haben, dass die Jünger Jesu auf ihren Missionsreisen an die jüdischen Speisegebote sich nicht ängstlich binden sollen, und das ist ein ganz lukanischer Zug, der aus der Bestimmung seiner 70 Heidenboten im Unterschiede von den 12 Judenaposteln von selbst hervorgeht. Man ist nicht im geringsten versucht, seinen Ausdruck hier als einen entlehnten von anderswoher abzuleiten. Namentlich zeigt das Fehlen des πάν, das in der Korintherstelle dem παρατιθέμενον beigefügt ist, dass an Entlehnung daher nicht gedacht zu werden braucht; hätte Lucas abgeschrieben, so hätte er dieses wohl mit herübergenommen, da es in seinen Zusammenhang gut passte. Es kann also die Unabhängigkeit der beiden Stellen von einander ohne Schwierigkeit angsnommen werden; sollte doch eine Abhängigkeit wahrscheinlich erscheinen, so stände nichts im Wege, das Verhältniss umgekehrt zu denken. Jedenfalls kann aus dieser Stelle die Bekanntschaft des Lc. mit dem ersten Korintherbriefe nicht bewiesen werden.

Ferner soll das Wort Lc. 20,38 nach Rom. 6,11, 14,8 erweitert sein. Die Antwort Jesu auf die Sadducäerfrage nach der Auferstehung der Todten geben Mt. und Mc. in der Form: Gott ist nicht der Todten, sondern der Lebendigen Gott. Lc. fügt hinzu: denn ihm leben sie alle. Der Ausdruck Gott leben, findet sich nun allerdings in den genannten paulinischen Stellen, oder vielmehr nur in der erstgenannten, denn die zweite hat: dem Herrn leben und unter dem Herrn ist nach V. 9 Christus zu verstehen, so dass diese Stelle mehr an II. Cor. 5,15 erinnert. Dagegen wäre noch Gal. 2,19 ἵνα θεῷ ζήσω zu erwähnen gewesen. Aber der Ausdruck „Gott leben“ besagt in beiden Fällen nicht dasselbe. Bei Lc. leben die Todten Gott im Jenseits, bei Paulus im Diesseits. Bei jenem ist der Gedanke escha-

tologischer Natur, bei diesem ethischer. Der Zusatz ist einfach eine der vielen lukanischen Verdeutlichungen und Erläuterungen. Aus dem *οὐ νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων* entwickelt er sich von selbst, und wenn etwa noch ein anderes Vorbild dazu nöthig war, so findet sich dieses eher in der von den Commentatoren längst herbeigezogenen Stelle des früher dem Josephus zugeschriebenen sogenannten vierten Makkabäerbuches („von der Herrschaft der Vernunft") 16,25: *οἱ διὰ τὸν θεὸν ἀποθνήσκοντες ζῶσι τῷ θεῷ, ὥσπερ Ἀβραάμ, Ἰσαὰκ, καὶ Ἰακώβ*, eine Stelle, die der unsern jedenfalls näher steht, als sämmtliche paulinischen. Oder soll etwa dieses Buch auch schon von den paulinischen Briefen abhängig sein?

Weiter wird behauptet, Lc. 8,12 *ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν* sei nach I. Cor. 1,21 eingeschaltet. Es ist eine Stelle aus dem Gleichniss vom Säemann, sie bezieht sich auf diejenigen, welche dem auf dem Weg gefallenen Samen gleichen: das sind die, welche gehört haben, dann kommt der Teufel und nimmt das Wort aus ihren Herzen weg, damit sie nicht glauben und gerettet werden. Hier ist nun richtig, dass die Rettung des Menschen durch den Glauben an die paulinische Lehre von seiner Rechtfertigung aus dem Glauben erinnert und I. Cor. 1,21 ein ähnlicher Ausdruck gebraucht wird, wenn es heisst: da die Welt durch die Weisheit Gott nicht erkannte, gefiel es Gott durch die Thorheit der Verkündigung zu retten die Glaubenden, *σῶσαι τοὺς πιστεύοντας*. Aber dass Lukas seinen Ausdruck gerade aus den paulinischen Briefen haben müsse, ist darum doch nichts weniger als gewiss. In der allgemeinen Fassung, wie die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben hier auftritt, ist sie ja dem ganzen Heidenchristenthum eigen und wenn dem Lukasevangelium ein im weiteren Sinne paulinischer Charakter zugeschrieben wird, so ist es nicht nöthig, diesen Paulinismus gerade immer nur aus den vier Hauptbriefen abzuleiten, er kann auch aus der mündlichen Ueberlieferung stammen. Dass gerade Lukas allein an der betreffenden Stelle sagt *ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν*, Mt. und Mrc. dagegen nicht, hängt damit zusammen, dass er überhaupt gern den Ausdruck der Vorgänger variirt und bereichert. So erläutert er Vers 13 das *πρόσκαιροι* des Mt. durch *οὐ τελεσφοροῦσιν*, selbst Vers 15 hat er noch zu dem *καρποφοροῦσιν* der Parallelen hinzugefügt *ἐν ὑπομονῇ*. Dass der Zusatz in paulinischem Geiste gehalten sei, soll damit nicht geleugnet werden, aber in diesem Sinne paulinisch sind mitunter auch Mrc. und Mt.

Ebenso verhält es sich mit dem Ausdruck *δεδικαιωμένος* Lc. 18,14. Der Zöllner ging hinab gerechtfertigt in sein Haus. Auch dieses braucht nicht nothwendig von dem Evangelisten aus den paulinischen Briefen eingetragen zu sein. Das *δικαιωθῆναι* ist ein dem alttestamentlichen Sprachgebrauch entlehnter Ausdruck und er wird im Gleich-

niss vom Pharisäer und Zöllner eigentlich nicht im Sinne der paulinischen Rechtfertigungslehre gebraucht, sondern wie Deut. 25,1, Exod. 23,7, Sirach 13,22. Es ist die dem Zöllner gewordene Gebetserhörung gemeint, in welcher die göttliche gerecht erklärende Antwort auf sein reuiges Bekenntniss ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ enthalten ist. Auch Mt. 12,37 findet sich das δικαιωθῆναι in diesem Sinne, ohne Einfluss paulinischer Stellen.

Es bleibt noch übrig der Anklang Lc. 4,32 und 1,17. 35, 4,14 an I. Cor. 2,4. Dass die Verbindung πνεῦμα καὶ δύναμις nicht auf der Korintherstelle beruht, sondern auf alttestamentlichem Grunde und weit mehr dem Lc. eigen ist als dem paulinischen Sprachgebrauch, da sie sich noch Act. 1,8, 10,38 findet, habe ich schon früher gezeigt (s. m. Galbrf. S. 209). Und Lc. 4,32 ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ braucht auch nicht anderswoher genommen zu sein, als aus dem lukanischen Sprachgebrauch, der das εἶναι ἐν überhaupt liebt und es mit εἰρήνῃ 11,21, mit ἔχθρᾳ 23,12, mit κρίματι 23,40 verbindet.

Was nun aber die Berührungen betrifft, die von *Holtzmann* seither im theologischen Jahresbericht geltend gemacht worden sind, so scheinen sie mir nicht viel mehr Beweiskraft zu haben, als die bereits besprochenen. Lc. 6,28 εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς eine durch das Medium von Röm. 12,14 εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας ὑμᾶς, εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε hindurchgegangene Umformung von Mt. 5,44 ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς zu nennen, sehe ich nicht die mindeste Veranlassung. Dass das zweite Glied bei Lc. sich mit dem bei Mt. nahe berührt, in der paulinischen Stelle aber kein Vorbild hat, sieht man auf den ersten Blick. Aber auch das erste Glied macht diese Auffassung zum mindesten nicht nöthig. Der Gedanke bei Lc. segnet die euch fluchen, geht zu natürlich aus dem Ausdruck des Mt. liebet eure Feinde hervor, als dass man den Umweg über eine entlegene paulinische Stelle einzuschlagen brauchte. Vielmehr kann der paulinische Ausdruck ebenso von der Fassung des Wortes bei Mt. wie von der bei Lc. veranlasst sein. Der Grundsatz der Feindesliebe ist ein der Predigt Jesu so charakteristisch eigenthümlicher, dass man ihm diesen in erster Linie zu vindiziren hat, und wenn bei Paulus sich ein gelegentlicher Anklang daran findet, viel eher das Verhältniss der Abhängigkeit zu Gunsten des ersteren als des letzteren statuiren muss. Auch ist es noch gar nicht so ausgemacht, ob die neueren Herausgeber mit der kürzeren Fassung des Textes bei Mt., deren äussere Bezeugung keine überwältigende ist, im Rechte sind, oder ob der gewöhnliche Text mit *de Wette, Fritzsche* und *Meyer* zu schützen ist. Im letzteren findet sich aber der vermeintlich paulinische Ausdruck auch bei Mt.: εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς. Aber auch wenn

dieses erst aus Lukas eingedrungen sein sollte, so wäre doch die Rückbeziehung des paulinischen Spruches auf Lc. näher liegend, als die umgekehrte. So urtheilt bereits *Reiche*, wenn er zur paulinischen Stelle die Bemerkung macht: „übrigens liefert diese Stelle gleichfalls ein Beispiel genauer Anführungen von Worten Christi aus den Evangelien, welche Paulus ohne Zweifel las."

Die Umstellung der Verbote des Todschlags und Ehebruchs Lc. 18,20 soll ferner auf Rom. 13,9 und letztlich auf Philo zurückgehen. Indem ich letzteren Nachweis[1]) dankbar acceptire, muss ich in Betreff des ersteren Punktes bemerken, dass die Stelle bei Lc. viel eher von der Parallele bei Marcus 10,19 abhängig erscheint, mit dessen Darstellung der Geschichte vom reichen Jüngling sich Lukas überhaupt fast durchweg berührt. Dass Marcus aber von den paulinischen Briefen literarisch beeinflusst sei, hat *Holtzmann* selbst nicht behauptet.

Was endlich den „Anklang individuellster Art", nämlich zwischen Phil. 1,19 und Lc. 21,13 betrifft, so gehört derselbe nicht dem Kreise der paulinischen Hauptbriefe an, auf deren Benutzung durch Lc. es hauptsächlich ankommt. Aber auch abgesehen davon ist er für mich keineswegs von schlagender Ueberzeugungskraft. Wenn Lc. in der Parusierede sagt: *ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον*, wo Mc. hat (13,9) *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* und Mt. in der Parallele gar nichts bietet, wohl aber 10,18 *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν*, so ist es doch wirklich etwas weit hergeholt, das *ἀποβήσεται* noch extra aus Phil. 1,19 *οἶδα γὰρ ὅτι τοῦτο μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν* ableiten zu wollen. Es ist richtig, dass dieses Wort in dem hier erforderten Sinne und mit *εἰς* verbunden nur an den genannten zwei Stellen des Neuen Testamentes vorkommt, aber das kann sehr leicht Zufall sein, da sonst *ἀποβαίνειν εἴς τι* bei den Griechen ziemlich gebräuchlich ist. Man vergleiche nur die von *Wettstein* zu der Lukasstelle angeführten zahlreichen Citate aus griechischen Schriftstellern, zu denen noch Hiob 13,16 in den LXX hinzukommt. Man muss sich durch solche Anklänge, so beachtenswerth sie immer sind, doch nicht zu übereilten Schlüssen verleiten lassen. Ein so eng begrenztes Sprachgebiet wie das des Neuen Testamentes kann da leicht zufällige Erscheinungen darbieten, die für sich allein betrachtet ein literarisches Abhängigkeitsverhältniss wahrscheinlich machen würden. Aber dieser Schein verschwindet, wenn man aus der engen Bucht in das weite Meer hinausfährt, d. h. aus dem Sprachgebrauch des Neuen Testamentes zu dem der gleichzeitigen griechischen Schriftsteller vordringt. Da zeigt sich manches als ganz gewöhnliche Erscheinung, was im Neuen Testament als Seltenheit, vielleicht sogar als Unicum dastand. Wer würde z. B. nicht

[1]) Gemeint ist wohl die Stelle de Decalogo § 10, M. II. 186.

bei dem μὴ γένοιτο, das ausser bei Paulus im ganzen N. T. in der einzigen Stelle Lc. 20,16 vorkommt, versucht sein, an Einfluss der Lectüre paulinischer Briefe zu denken? Sieht man aber genauer zu, so zeigt sich erstens, dass dieses μὴ γένοιτο hier nicht in dem dialektischen Sinne gebraucht ist, wie in den paulinischen Briefen, sondern heisst: das möge nicht geschehen. Sodann ist der Ausdruck auch bei Profangriechen keineswegs selten, so dass das Zusammentreffen ebensowohl blosser Zufall sein und Lc. seinen Ausdruck aus dem damaligen Sprachgebranch haben kann. Dieses eine Beispiel, meine ich, wäre schlagender als die meisten der von *Holtzmann* angeführten und doch lehrt es uns nur, dass auf dergleichen wörtliche Anklänge nicht viel zu geben ist, wenn nicht andere Gründe sie unterstützen. Solche andere Gründe lagen nun in der That bisher vor in dem fast allgemein angenommenen zeitlichen Vorangehen der paulinischen Briefe vor Lukas. Für den, der diese Voraussetzung bezweifelt, fallen sie weg und mit ihnen auch das Gewicht der wörtlichen Anklänge, das nun, so viel von ihm übrig bleibt, in die andere Wagschale gelegt werden muss.

Doch genug von diesem Kleinkram. Es bleibt noch ein wichtigerer Punkt übrig, bei dem es sich nicht nur um Worte, sondern um Sachen handelt, nämlich der *Abendmahlsbericht*. Ist die Form dieses Berichtes bei Lc. wirklich eine Zusammenarbeitung der Parallele bei Mt. und Mc. mit der paulinischen Stelle, so wird allerdings die Benutzung der paulinischen Briefe durch den Evangelisten für erwiesen zu erachten sein. Aber zunächst ist schon der Umstand geeignet bedenklich zu machen, dass dieser paulinische Abendmahlsbericht gar nicht einmal von Allen, welche die Echtheit der Hauptbriefe für unzweifelhaft halten, für sehr alt gehalten wird. Kaum ist in den letzten Jahren Jemand entschiedener für die paulinischen Briefe als die ältesten Documente des Christenthums aufgetreten, als der Holländer *Straatman*. Und doch hält Straatman den paulinischen Abendmahlsbericht für »ein Abendmahlsformular vom Ende des zweiten Jahrhunderts«. Das giebt zu denken. Treten wir der Sache näher, so zeigt sich alsbald, dass wenigstens nicht in *dem* Sinne von einem Zusammenarbeiten des paulinischen mit dem synoptischen Abendmahlsbericht die Rede sein kann, dass der Text des Lukas einfach aus beiden zusammengesetzt wäre. Ein solches Verfahren wäre einmal ein so rohes, dass es dem schriftstellerisch gewandten und geschmackvollen Lukas kaum zugetraut werden dürfte, und dann ergäbe es auch nicht das Resultat, das uns vorliegt.

Der synoptische Bericht bei Mc. und Mt. beginnt mit der Anzeige des Verräthers, erzählt dann, wie Jesus das Brot und den Wein

den Jüngern mittheilte und schliesst mit dem Wort: ich werde von nun an nicht mehr trinken von dem Gewächs des Weinstocks, bis ich es neu trinke mit euch im Reiche meines Vaters. Hätte nun Lukas den paulinischen Abendmahlsbericht mit dem synoptischen vereinigen wollen, so würde er wohl einfach statt der Einsetzungsworte bei Mc. oder Mt. diejenigen eingefügt haben, die sich bei Paulus finden. Aber sein Bericht hat eine ganz andere Gestalt. Er giebt zunächst (22, 14–18) eine einleitende Handlung. Jesus setzt sich mit seinen Jüngern zum Passahmahl und spricht das Verlangen aus, das ihn erfüllt habe, noch einmal dieses Mahl mit ihnen zu geniessen, bevor er leide, denn er werde das Passah jetzt nicht mehr essen, bis die Erfüllung gekommen sei im Reiche Gottes. Dann spricht Jesus, indem er nun den Jüngern einen ersten Becher darreicht: ich werde von jetzt an nicht mehr trinken vom Gewächs des Weinstocks, bis das Reich Gottes kommt. Hier hat also Lc. ganz im Anfang der Handlung das Wort verwendet, mit dem Mc. und Mt. die Abendmahlsfeier schliessen, nur dass er es auch noch auf das Essen des Passahmahles ausgedehnt und desshalb verdoppelt hat. So gewinnt er eine eigne erste Handlung, die wesentlich den Charakter des Abschieds Jesu von seinen Jüngern trägt. Der Becher V. 17 ist noch nicht der Abendmahlsbecher, er stellt nicht das Blut Jesu dar, sondern die ihn begleitenden Worte weisen nur auf die Trennung von den Jüngern und die künftige Wiedervereinigung hin.

Nun erst folgt die eigentliche Einsetzung des Abendmahls in einer zweiten Handlung (V. 19, 20), und da werden beim Brechen des Brotes und beim Darreichen des Bechers die Worte gesprochen, die sich fast ganz gleich im ersten Korintherbriefe finden. Den Schluss bildet bei Lc. der Hinweis auf den Verräther, der bei Mc. und Mt. zu Anfang steht.

Dieses Gefüge des lukanischen Abendmahlsberichtes will nun wohl überlegt sein. Auf den ersten Blick kann man allerdings zu der Meinung kommen, Lc. habe mit dem synoptischen Berichte den des Paulus verbunden. Darauf scheinen die beiden Becher und dann der »falsche Casus«, in dem die Apposition *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* V. 20 steht, hinzudeuten. Bei näherem Zusehen erweist sich aber diese Annahme als höchst unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich. Denn wenn Lc. so verfahren wäre, würde er wohl so äusserlich und gedankenlos dabei zu Werke gegangen sein, dass er dem einen Becher der Synoptiker noch den des Paulus als zweiten hinzugefügt hätte, ohne zu merken, dass es der selbe sei? Das ist ihm doch schwerlich zuzutrauen, wir sahen vielmehr schon, dass sein erster Becher eine andere Bedeutung hat und auch mit andern Worten dargereicht wird. Und wenn er den Becher gedankenlos verdoppelt hätte,

warum dann das Brot nicht ebenso? Das hat er ja aber nicht gethan. Aber das *ἐκχυννόμενον*? Da scheint es ja in der That, Lc. habe die mindestens gezwungene Construction deshalb verbrochen, weil er den Anfang des Satzes aus Paulus und das Ende aus Matthäus oder Marcus genommen habe. I. Cor. 11, 25 heisst es: *ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων · τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστιν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.* Mt. 26, 28 steht: *τοῦτο γάρ ἐστω τὸ αἵμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* Mc. 14, 24: *τοῦτό ἐστιν τὸ αἵμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.* Vergleicht man damit den Text des Lc.[1]): *ὡσαύτως καὶ τὸ ποτῆριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων · τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον*, so scheint es allerdings, dieser Satz sei eine ungeschickte Composition aus der Korinther- und den beiden evangelischen Stellen. Die Apposition *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* passt wohl dem Casus nach zu *τοῦτο τὸ ποτήριον*, dem Inhalt nach aber gar nicht, da man doch nicht sagen kann, der Becher werde für die Jünger ausgegossen. Dieses gilt nur von dem Blute Jesu, und so muss inhaltlich die Apposition zu *ἐν τῷ αἵματί μου* bezogen werden. Dann aber sollte sie vielmehr im Dativ stehen, sie steht aber im Nominativ, wie sie bei Mc. und Mt., und dort ganz richtig, sich gebraucht findet. Also, schliesst man nun, ist dieser „falsche Casus" Folge davon, dass Lc. das paulinische Wort zu Grunde gelegt, dann aber doch den Ausdruck des Mc. oder Mt., oder beider damit vereinigt hat, welchen Paulus nicht darbietet, nämlich *τὸ ἐκχυννόμενον*. Was kann einleuchtender sein, als diese Folgerung? In der That ist denn die von *Holtzmann* vertretene Ansicht auch die von *Rückert, Baur, Bleek, B. Weiss* u. A., während, so viel ich sehe, nur *Meyer* sie bekämpft, *de Wette* neutral bleibt.

---

[1]) Der Text ist nach Tischendorf VIII gegeben, der hier mit dem Receptus übereinstimmt. *Westcott & Hort* freilich (II appendix S. 63 f.) klammern die Worte *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον — ἐκχυννόμενον* v. 19. 20 ein und erklären sie als Interpolation aus Paulus. So sehr meiner Anschauung dies zustatten käme, so kann ich mich doch diesem Vorschlag nicht anschliessen, der auch schon von *Wilke* (der Urevangelist S. 141) gemacht worden ist. Die Worte fehlen allerdings in D und Codd. der Itala, aber das sind lediglich occidentalische Zeugen, denen allein Westcott & Hort sonst nicht solches Gewicht beilegen. Dass diese Zeugen vielmehr hier absichtlich den störenden zweiten Becher weggelassen haben, ergibt sich daraus, dass 1) das übrig bleibende doch nur ein Torso ist, den man nicht gebrauchen kann, indem dann der Becher dem Brote vorangeht, und 2) zwei andere Codices der Itala, b und e, auch ändern, aber wieder anders, indem sie in die Lücke den Becher aus v. 17. 18 einschieben. Aehnlich der Syrer Curetons, nur dass dieser bloss v. 20 auslässt. Daraus ergibt sich, dass diese Abweichungen absichtliche Aenderungen sind und der gewöhnliche Text auch hier, wie noch öfter, gegen Westcott & Hort zu schützen ist.

Zunächst aber muss doch gefragt werden, ob denn diese Ansicht dem Lc. nicht gar zu Ungebührliches zumuthet. Er soll einen „falschen Casus“ gesetzt haben, weil er aus zwei Quellen zusammenschrieb. Aber Lc. war doch mit dem Griechischen vertraut genug, um nicht etwa aus Unkenntniss einen Soloecismus zu machen, wie ihn etwa der Verfasser der Apokalypse begehen konnte. Seine Sprache ist bekanntlich ein glattes, verhältnissmässig elegantes Griechisch, ein besseres als der meisten neutestamentlichen Schriftsteller. Der „falsche Casus“ wird sich also wohl auf eine „harte Anakoluthie“ ermässigen, wie *Weiss* (Marcusevangelium S. 453) sich ausdrückt. Eine solche ist aber auch sonst nicht ohne Beispiel. Es kommt öfters vor, dass eine nachgebrachte Apposition, statt dem casus obliquus des Hauptsatzes zu folgen, sich von diesem emancipirt und wieder in den Nominativ tritt. Man vergleiche die drei Beispiele aus Thukydides, die *Wettstein* zu der Lukasstelle anführt. Auch im neuen Testament ist diese fälschlich sogenannte Enallage casuum (*Winer*, Gramm. § 59, 8*b*; 67, 3) nicht ganz selten. Sie findet sich nämlich in der Stelle Jak. 3, 8: *τὴν γλῶσσαν οὐδεὶς δύναται δαμάσαι — ἀκατάστατον κακόν, μεστὴ ἰοῦ θανατηφόρου*, ferner Mc. 12, 40 in dem Nominativ *οἱ κατεσθίοντες* statt des Genitivs, der regelmässig wäre, Joh. 1, 14 *πλήρης χάριτος* statt des geforderten Accusativs, von Stellen der Apokalypse ganz zu schweigen. Verwandt ist auch das *καθαρίζων* Mc. 7, 19, das gleichfalls statt des Accusativs steht. Bei Lc. selber findet sich ein ähnlicher Fall nicht lange vor unsrer Stelle, indem 20, 27 steht *προσελθόντες δέ τινες τῶν Σαδδουκαίων οἱ ἀντιλέγοντες ἀνάστασιν μὴ εἶναι*, wo auch eigentlich *τῶν ἀντιλεγόντων* stehen sollte. Beispiellos ist also jedenfalls das *τὸ ἐκχυννόμενον* nicht und es lässt sich nicht nachweisen, dass Lc. nicht so hätte schreiben können, wenn er nicht Paulus und die Synoptiker zusammengefügt hätte. Allerdings rührt die Härte seines Ausdruckes hier in der That wohl daher, dass er nicht ganz frei und selbständig schreibt, aber er schreibt nicht Paulus und Matthäus oder Marcus zusammen, sondern er lehnt sich in seinem Ausdruck einfach an letztere an, während er im Uebrigen seinen Satz selbständig bildet. Man lasse nur für einen Augenblick die Voraussetzung bei Seite, dass Lc. den paulinischen Bericht kopire und achte lediglich auf ihn selber. An und für sich ist sein Ausdruck gar nicht unmöglich und lässt auch keine Spuren fremden Sprachgebrauchs erkennen. Das *ὡσαύτως* hat Lc. auch 20, 31 und im textus receptus 13,3, bei Tischendorf 13, 5. Die Form des Satzes *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου* richtet sich genau nach dem vorangehenden *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* und verbindet damit das *αἷμα τῆς διαθήκης* des Mc. und Mt. Die Apposition *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* ist dem vorangehenden *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* genau conformirt und daher in dem Casus herüber-

genommen, in dem es bei Mc. und Mt. natürlicher steht, während es nun mit dem Ausdruck *ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου* nicht mehr recht übereinstimmt. Kurz, es genügt die einfache und sonst überall bewährte Annahme der Abhängigkeit Lc. von einem oder beiden andern Synoptikern zur Erklärung der hier vorliegenden Form des Abendmahlsberichtes. Auf den des Paulus zu recurriren könnte uns nur die Beobachtung sonstiger Schwierigkeiten des Lukasberichtes veranlassen, die nur auf diesem Wege zu heben wären. Es zeigt sich aber vielmehr, dass in allem Uebrigen der lukanische Bericht sich aus sich selber genügend erklärt.

Wenn man diesen Bericht ohne Seitenblicke auf den paulinischen betrachtet, so hat er in sich selber ganz guten Sinn und Zusammenhang. Er zeigt sichtlich die Art, die alles andere in diesem Evangelium auch hat, er ist eine illustrirende Erweiterung des Berichtes der Vorgänger, namentlich des Markus. Der zweite Becher, der hier allein vorkommt, hängt einfach mit dem Bestreben zusammen, die von Jesus gehaltene Feier als Schluss des Passahmahles noch ausdrücklicher und genauer zu charakterisiren. Dann spricht Lukas, er allein von den Evangelisten, zu Anfang ausdrücklich von *τὸ πάσχα φαγεῖν*. Darum hat er auch zwei Becher und nicht bloss einen. Der Ritus des Passahmahles, wie er ungefähr für die damalige Zeit in der Mischna, Pesachin 10, überliefert ist, enthält die Vorschrift des Darreichens von vier Bechern. Unter ihnen hatte der dritte Becher, der sogenannte Kelch der Danksagung (vgl. I, Cor. 10, 16) eine besonders feierliche Bedeutung. Zwischen ihm und dem vierten durfte nicht mehr in gewöhnlicher Weise gegessen und getrunken werden, beim vierten beendigte man das Hallel. Dieser dritte Becher ist es wohl, den Luc. V. 20 meint, er wird *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* dargeboten und stellt das Bundesblut des neuen Bundes dar. Der erste Becher dagegen, den er V. 17 erwähnt, ist einer der früheren, wohl der, welcher gleich zu Anfang des Passahmahles getrunken wurde (Pesachin 10, 2). Danach hat sich Luc. mehr an die Sitten der Passahfeier angeschlossen, als seine Vorgänger. Ohne den Passahritus sklavisch zu copiren, hebt er doch die Uebereinstimmung deutlicher hervor. Daher die reichere Gestaltung seines Abendmahles, die sich ja dann noch weiter fortsetzt in den mancherlei Gesprächen, die Jesus im Anschluss daran mit seinen Jüngern noch führt, V. 24—38 und von denen Marc. u. Mt. an dieser Stelle auch nichts haben. Ueberhaupt hat ja Luk. die ganze Leidensgeschichte in dieser Weise erweiternd bereichert, so den Gebetskampf in Gethsemane, das Verhör vor Pilatus und Herodes, die Worte am Kreuz, die Auferstehungsscenen. Und die Rücksicht auf die jüdischen Gebräuche lässt sich ebenfalls auch sonst bei ihm nachweisen, namentlich in seiner Vorgeschichte, wo die Darstellung im

Tempel dahin gehört, und in so manchem Spezialzuge, den die Apostelgeschichte enthält, wie das Gelübde des Paulus 18, 18 und sein Nasiräatsopfer 21, 26. So ist Luk. auch bei dem Abendmahlsbericht seine gewohnten Wege gegangen. Man sieht schon die noch viel tiefer greifende Umgestaltung herannahen, die dann das Johannesevangelium mit dem Abschiedsmahle vorgenommen hat.

Nach dem Allem werden wir die Motive der Umgestaltung bei Lukas nicht ausserhalb des Umkreises der evangelischen Berichte zu suchen haben. Der paulinische Bericht braucht daran nicht mitschuldig zu sein, die Sache erklärt sich auch sonst leicht genug. Dann aber wird umgekehrt geurtheilt werden müssen, dass der Bericht des ersten Korintherbriefes, dessen Uebereinstimmung mit dem lukanischen so gross ist, von dem letzteren abhängt. Nicht Lukas hat ungeschickter Weise die paulinischen Worte entlehnt, sondern der Bericht des ersten Korintherbriefes ist eine „excerptmässige, summarische Angabe" (Wilke, Urevangelist S. 141) der Abendmahlseinsetzung, wie sie eben an dieser Stelle nöthig war und leicht aus dem Evangelium entlehnt werden konnte. Dass dann das ἐκχυννόμενον dabei wieder wegfiel, braucht nicht zu verwundern, es ist weggefallen so wie das διδόμενον beim Darreichen des Brotes auch wegfiel, und dafür trat dann das mechanisch zweimal wiederholte τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν an die Stelle.

Auch hier also lässt sich die Bekanntschaft mit den paulinischen Briefen nicht erweisen. Es bleibt im Lukasevangelium nur noch die Stelle übrig, wo in der Auferstehungsgeschichte das ἄφθη Σίμωνι vorkommt, 24, 34. Auch diesen Ausdruck leitet man aus dem paulinischen Berichte I. Cor. 15, 5, ὤφθη Κηφᾷ ab. Ueber diese Stelle habe ich mich anderswo schon so ausführlich ausgesprochen (s. m. Galaterbrief S. 188 ff.), dass ich hier wohl darauf verweisen kann, und dies um so eher, als *Holtzmann* neuestens auf dieselbe nicht zurückgekommen ist. Ich bleibe auch hier bei der früher vorgetragenen Ansicht stehen, die dahin geht, dass Luk. hier allerdings einen andern Bericht voraussetzt, aber nicht den paulinischen, sondern einen ältern Auferstehungsbericht, den auch der erste Korintherbrief benutzt hat, dass wir also auch hier nicht auf Abhängigkeit des Lukas von Paulus, sondern auf gemeinsame Benutzung einer älteren Quelle zu schliessen haben. — Wir wenden uns nun zur Apostelgeschichte.

II.

In einer Abhandlung über „die Quellen der Apostelgeschichte" [1]) ist *August Jacobsen* zu dem Resultate gelangt, dass ausser der fast

[1]) Wissenschaftliche Beilage zum Programm des Friedrich Werderschen Gymnasiums (in Berlin) Ostern 1885.

allgemein angenommenen Wir-Quelle noch andere Quellenschriften dem Verfasser vorgelegen haben, nämlich für die Kapitel 13—15 eine Schrift, deren Verfasser dem Barnabas nahe stand, für den ganzen ersten Theil aber, Kap. 1—12, die paulinischen Briefe, deren Kenntniss dann auch in den spätern Theilen der Apostelgeschichte deutlich zu Tage trete.

Wenn wir fragen, welche Beweise der Verfasser für diese Annahme beibringt, so erhalten wir die Antwort: „dass neben manchen besondern Spuren der Abhängigkeit immer wieder die Beobachtung zu machen ist, wie die wichtigsten Angaben des vorliegenden Abschnitts in eigenthümlicher Beziehung zu paulinischen Notizen stehen, und — was entscheidend ist — wie Lucas Kenntniss im wesentlichen durch Pauli Mittheilungen begrenzt wird“ (S. 9). Entscheidend wäre in der That das letztere, aber auch dieses allein. Denn dass Lukas und Paulus mitunter die nämlichen Thatsachen berichten, würde noch nicht beweisen, dass ersterer sie von letzterem hätte. Zuerst müsste nachgewiesen werden, dass er sie nicht anderswoher haben konnte, und dieser Beweis ist nicht zu leisten. Auch da, wo Lukas dasselbe erzählt wie Paulus, aber in anderer Weise, ist noch nicht unmittelbar gewiss, dass er von diesem abhängig sein muss und ihn also berichtigen will. Er kann auch einer andern Quelle folgen. Nur da, wo sich zeigen liesse, dass der lukanische Bericht nicht anders aufgefasst werden kann, denn als eine Abänderung des paulinischen, wäre die Bekanntschaft mit dem letzteren für erwiesen zu erachten. Und ebenso, wenn sich bei einer Angabe ein derartiges Zusammentreffen mit dem paulinischen Bericht nach Inhalt und Ausdruck darthun liesse, dass dasselbe unmöglich zufällig sein könne.

Was aber *Jacobsen* beigebracht hat, das entspricht nur zum geringsten Theil oder gar nicht diesen Anforderungen. Was will es heissen, wenn er z. B., zur Erklärung des „Avancements des Apostels Johannes im Apostelverzeichniss der Akten (1, 13)“ auf Gal. 2, 9 hinweist, wo neben Petrus auch Jakobus und Johannes als Säulen der christlichen Urgemeinde genannt werden? Johannes gehört ja auch nach den synoptischen Evangelien zum engsten Jüngerkreise, und bei Matthäus wenigstens wird *Jacobsen* das aus dem Einfluss paulinischer Briefe selber nicht ableiten wollen. Vollends, dass Petrus deswegen als die leitende Persönlichkeit im ersten Theil der Apostelgeschichte erscheine, weil er in den Paulinen ganz besonders hervorgehoben werde (S. 10 a), ist ganz ungereimt. Er heist ja gerade bei Matthäus (10, 2) πρῶτος, und nirgends dominirt er mehr als in den clementinischen Homilien, also in antipaulinischen Schriften. Ebenso schlecht steht es mit der Erwähnung der Brüder Jesu Act. 1, 14. Auch diese ist eher überallher sonst abzuleiten als aus den paulinischen Briefen.

Als Quelle solcher Nachrichten die paulinischen Briefe anzunehmen ist wohl der unglücklichste Gedanke, der Jemandem einfallen konnte. Dieselben stammen vielmehr aus selbständiger Kunde des Verfassers der Apostelgeschichte, und wenn man dafür eine schriftliche Quelle annehmen will, so ist weit eher an eine besondere Schrift zu denken, die in diesem ersten Theil benutzt wäre, wie dies nach mehreren Vorgängern neuestens auch *Feine* (Jahrbücher für prot. Theologie 1890, 1. Heft) nachzuweisen versucht hat.

Wenn nun auf der einen Seite *Jacobsen* die Nachrichten, welche in der Apostelgeschichte den paulinischen Briefen entsprechen, aus diesen letzteren ableitet, so nimmt er da, wo zwischen den beidseitigen Angaben Verschiedenheiten, oder selbst Widersprüche bestehen, ebenso einfach an, Lukas habe paulinische Gedanken umgebildet. So bei der Glossolalie und der urchristlichen Gütergemeinschaft. Aber dass die Schilderung des Sprachenwunders am Pfingstfeste auf die paulinische Darstellung des Zungenredens I. Cor. 12—14 zurückgehe, ist wenig wahrscheinlich. Gerade dann, wenn Lukas diese Schilderung vor sich gehabt hätte, wäre es ihm wohl schwer gefallen, eine so abweichende Darstellung dieser merkwürdigen Erscheinung zu geben. Das Zungenreden ist ja eine Thatsache des urchristlichen Gemeindelebens, die auch sonst vielfach bezeugt wird bis in die Zeiten eines Irenaeus und Tertullian herab. Lukas hatte von ihr gewiss direktere Kunde als nur durch das Lesen paulinischer Briefe, und wenn er diese Gabe beim Pfingstfest in eigenthümlicher Weise verwendet und dargestellt hat, so leitete ihn hiebei die Idee der Ausbreitung des Christenthums unter allen Völkern, zu deren Darstellung sich die Erscheinung des Zungenredens gut verwenden liess. Ebenso wird die Gütergemeinschaft der ersten Christen in Jerusalem weit besser aus selbständiger Ueberlieferung abgeleitet werden, als aus Paulus, der von ihr in diesem Sinne und in dieser Durchführung nirgends redet.

Etwas anderes wäre es, wenn nachgewiesen werden könnte, dass der Umfang der Kenntniss des apostolischen Zeitalters, den der Verfasser der Apostelgeschichte an den Tag legt, an verschiedenen Punkten den Mittheilungen der paulinischen Briefe genau entspricht, d. h. auch da nicht über sie hinausgeht, wo von einem auf andere Art unterrichteten Geschichtsschreiber mehr zu erwarten gewesen wäre. Auch das hat *Jacobsen* an mehreren Beispielen nachweisen zu können geglaubt, ob mit Recht, bezweifeln wir. Die Christenverfolgung von Seiten der Juden in Jerusalem werde von Paulus zwar im Galaterbrief (1, 13 ff.) bestätigt. Aber es sei höchst auffällig, dass Lukas über diese Verfolgung nichts zu sagen wisse, als was er aus Pauli Briefe entnehmen konnte: eben nur die nackte Thatsache. Es werde mehrmals (8, 3. 9, 1) nur der Verfolgungen Sauli gedacht, als ob sie von

ihm allein ausgegangen wären, und nach Sauli Bekehrung solle sich die christliche Urgemeinde eben so tiefen Friedens erfreut haben wie vorher (9, 31). (Jacobsen S. 11). Nun ist allerdings zuzugeben, dass der Bericht, der Act. 8 und 9 über die Christenverfolgung in Jerusalem sich findet, ziemlich allgemein und unbestimmt gehalten ist. Wir haben auch nicht die Absicht, die Treue der Erzählung in allen Punkten zu vertheidigen. Es ist wahr, dass die Apostelgeschichte ungenau berichtet und sich theilweise selbst widerspricht. 8, 1 wird gesagt, es zerstreuten sich Alle mit Ausnahme der Apostel von Jerusalem weg, 8, 25 kehren auch nur die nach Samaria abgesandten Apostel Petrus und Jakobus nach Jerusalem zurück, 9, 26 dagegen findet der bekehrte Saul bei seiner Ankunft in Jerusalem die Gemeinde wieder vor und 9, 31 wird der Friede geschildert, dessen die Gemeinde damals in ganz Judaea, Galilaea und Samaria sich erfreute. Dass da nicht Alles in Ordnung sein kann, liegt auf der Hand. Dennoch tritt in diesem Mangel nicht das uns entgegen, dass Lukas hier von Paulus abhängig wäre, sondern vielmehr, dass er hier so berichtet, wie es seine besondern Zwecke mit sich bringen. Diese sind aber hier namentlich die zwei: die Ausbreitung des Christenthums in Samarien und die Bekehrung des Saul vorzubereiten. Dem ersteren Zwecke dient die Bemerkung, dass die Gemeinde in Jerusalem zersprengt wurde, denn nach 8, 4 sind es eben diese Zersprengten, die in Samarien das Evangelium verkündigen. Dass die Apostel aber in Jerusalem zurückbleiben, ist die nothwendige Voraussetzung des folgenden Berichtes, nach welchem sie Petrus und Johannes nach Samarien abordnen, durch die dann erst die Gabe des heiligen Geistes den Neubekehrten gespendet wird, ein Zug, der freilich die historische Glaubwürdigkeit dieser Darstellung nicht gerade erhöht. Das Wüthen des Saul gegen die Christen aber ist die Voraussetzung des plötzlichen Umschlages, der sich in seiner Bekehrung vollzieht und also hier unentbehrlich.

Es ist nun ganz etwas anderes, die Treue dieser Berichterstattung des Lukas anzuzweifeln, oder aber sie lediglich als Reflex der wenigen Notizen der paulinischen Briefe zu erklären. Zu dem ersteren liegen triftige Gründe vor, zu dem letzteren, so viel ich sehe, keine. Im Galaterbriefe steht nichts als die nackte Thatsache, dass Saul die Gemeinde Gottes über die Maassen verfolgt habe. Nähere Umstände sind nicht angegeben. Nicht einmal, dass er zu diesem Zwecke dann auch nach Damascus gereist sei, wird berichtet, während dann allerdings aus der nachträglichen Erwähnung dieser Stadt 1, 17 doch hervorgeht, dass diese Reise stattgefunden hat. In der Apostelgeschichte dagegen wird doch einiges mehr erzählt, Saul sei in die Häuser gedrungen und habe Männer und Weiber ins Gefängniss überantwortet,

er sei dann mit Briefen vom Hohenpriester ausgerüstet auch nach Damascus gereist, um die Verfolgung dort fortzusetzen u. s. w. Mag es nun mit dem historischen Werth dieser Angaben sich verhalten wie es will, auf das im Galaterbrief Enthaltene gehen sie nicht zurück, indem sie sich nirgends von der dortigen Darstellung abhängig zeigen. Dass derselbe Ausdruck διωκειν von dem Verfolgen hier und dort gebraucht wird (Act. 9, 21, Gal. 1, 13. 23) kann für die Abhängigkeit der Apostelgeschichte vom Galaterbriefe nichts beweisen, denn das Wort kommt sowohl bei Lukas als bei Paulus nur an dieser Stelle vor, man kann also aus seinem Gebrauche nichts schliessen. Will man Abhängigkeit annehmen, so ist es ebenso gut möglich, dass der Galaterbrief das Wort aus der Apostelgeschichte hat, als umgekehrt.

Ebenso steht es mit dem Bericht über die Bekehrung des Paulus. Auch diesen will *Jacobsen* auf Grund der Mittheilungen in den paulinischen Briefen entstanden sein lassen (S. 13), was man daran sehe, dass die Erzählung hier sofort ausführlicher werde. In Wirklichkeit verhält es sich damit so, dass wir aus der Apostelgeschichte eine anschauliche Vorstellung von dem äusseren Hergang gewinnen, während in den paulinischen Briefen nichts als das Factum der Bekehrung selbst erwähnt wird und man sich die näheren Umstände aus verschiedenen Stellen zusammensetzen muss. „Es gefiel Gott, seinen Sohn in mir zu offenbaren", heisst es Gal. 1, 15. 16; „habe ich nicht Jesum unsern Herrn gesehen?" I. Cor. 9. 1; „zuletzt unter Allen erschien er auch mir," I. Cor. 15, 8. Aus diesen gelegentlichen Andeutungen kann man sich den Hergang ungefähr zusammensetzen, wenn man ihn nämlich schon kennt; es würde sich dies aber niemals zu einer irgend anschaulichen Darstellung gestalten ohne das, was wir aus der Apostelgeschichte erfahren. In dem dreifachen Bericht, den sie über dieses Ereigniss giebt, Kap. 9. 22. 26, mag zwar manches Zuthat der Phantasie des Erzählers sein, den wesentlichen Kern des Ereignisses werden wir aber von ihm erhalten. Wie soll nun aus den Andeutungen der paulinischen Briefe ein so viel vollständigeres Bild des Ereignisses abgeleitet werden? Es ist vielmehr die Annahme unvermeidlich, dass hier Lukas andere Quellen gehabt hat, als die Briefe, entweder die mündliche Tradition oder schriftliche Aufzeichnungen, die Ausführlicheres gaben als in den Briefen enthalten ist. Eher kann man umgekehrt, wenn einmal Zweifel an der Echtheit der Briefe erwacht sind, die Frage aufwerfen, ob es sich nöthig mache, für die Andeutungen der Briefe andere Quellen anzunehmen, als unsere Apostelgeschichte.

In Betreff des Aufenthalts in Damaskus nach der Bekehrung und der Reise nach Arabien constatirt dann *Jacobsen* weiter, dass in diesem Punkte die paulinischen Briefe und die Apostelgeschichte sich wider-

sprechen. Also hier hat Lukas doch nicht, wie sonst, sich einfach an die Briefe gehalten! Aber warum ist er hier von seinem Leitfaden abgewichen? Weil er „in Folge zufälliger Ideenassociation zwei verschiedene Berichte mit einander vermischt" hat (S. 13). Nämlich den Bericht über die Bekehrung aus dem Galaterbriefe mit dem II. Cor. 11, 23 enthaltenen Zuge von der Flucht aus Damaskus. Ursache dieser Verschmelzung sei gewesen, dass beide Stellen etwas von Damaskus enthalten. Die Korintherstelle gehöre einem Zusammenhange an, in dem Paulus auf alles Schwere hinweise, was er als Diener Christi erlitten habe. Desshalb lasse dann Lukas, abweichend vom Galaterbrief, den Paulus alsbald nach seiner Bekehrung in Damaskus als Verkündiger des Evangeliums auftreten. Hier ist nun gewiss richtig, dass die Stelle II. Cor. 11, 23 mit der Stelle im Galaterbrief, in welcher von des Apostels Bekehrung die Rede ist, zusammentrifft. Nachher hört man von einem Aufenthalt in Damaskus im Leben des Paulus überhaupt nichts mehr. Und der Statthalter des Königs Aretas hängt offenbar mit der Angabe, dass Paulus nach Arabien gegangen sei, zusammen. Ferner ist richtig, dass die Flucht im Korbe über die Mauer mit dem, was Lukas von der Art berichtet, wie Paulus bald nach seiner Bekehrung aus Damaskus fliehen musste, so genau übereinstimmt, dass an beiden Orten ein und dasselbe Ereigniss gemeint sein muss. Aber dass Lukas seine Erzählung durch Combination der Galater- mit der Korintherstelle gewonnen habe, ist dennoch höchst unwahrscheinlich. Die „zufällige Ideenassociation" ist doch ein gar zu schwaches Motiv, und die Abweichung in Betreff der arabischen Reise schliesst die Abhängigkeit vollends aus. Auch hier müssen wir urtheilen, dass entweder beide Berichte auf eigene Quellen zurückgehen, der des Paulus auf seine persönlichen Erinnerungen und der des Lukas auf einen historischen Bericht ausserhalb der Briefe, oder, wenn einmal die Frage der Authentie der Hauptbriefe geltend gemacht wird, so ist eher das Umgekehrte möglich, dass nämlich die an zwei verschiedenen Stellen zerstreuten Notizen der Briefe die einheitliche Darstellung der Apostelgeschichte voraussetzen und die seltsame Reise nach Arabien eine Zuthat ist, welche die völlige Unabhängigkeit des paulinischen Evangeliums schon in seiner Genesis betonen will.

Ebenso soll nach *Jacobsen* (S. 14) die Reise des Paulus nach Jerusalem als Ueberbringer einer Unterstützung der Gemeinde zu Antiochien Act. 11, 27—30. 12, 25 aus der von den Briefen gemeldeten Ueberbringung der Collecte der heiden-christlichen Gemeinden abstrahirt sein. Die damalige Reise nach Jerusalem widerspreche dem Galaterbrief, sei also abzuweisen. Hier ist zunächst wieder zu constatiren, dass Lukas also doch von den Briefen nicht immer abhängig ist, sondern mitunter ausdrücklich von ihnen abweicht. Ob die antio-

chenische Unterstützung ein Abklatsch der grossen Collecte ist, wird sich später zeigen.

In Betreff der weiteren Aufstellung, dass das Verhalten des Petrus gegenüber dem Hause des heidnischen Hauptmanns Cornelius und der Tadel, den er in Jerusalem erfährt, weil er mit Heiden gegessen habe, eine Copie des Vorgangs zwischen Paulus und Petrus in Antiochien Gal. 2, 11 ff. sei (S. 14), ist wieder anzuerkennen, dass die beiden Berichte sich auffallend nahe stehen. Welcher aber dem andern vorausgehe, darüber kann man sehr verschieden urtheilen. Der Conflict der beiden Apostel zu Antiochien ist derart von sachlichen Schwierigkeiten gedrückt, auch nur im Zusammenhange des Galaterbriefes selbst betrachtet, dass er nicht ohne weiteres als fester Boden angenommen werden kann. Die Geschichte vom Hauptmann Cornelius dagegen ist zwar reichlich ausgeschmückt, hat aber in ihrem Kerne sonst nichts weiter gegen sich. Im Uebrigen verweise ich auf das, was ich bereits anderswo dargelegt habe (Galaterbrief S. 113—119).

Endlich soll auch noch das Verschwinden des Petrus aus der Apostelgeschichte nach 12, 17 darauf beruhen, dass Lukas von diesem Apostel nichts weiteres wusste, als was er in den paulinischen Briefen las. Da diese von Petrus nichts mehr sagen, mit Ausnahme seiner Erwähnung beim Apostelconvent Gal. 2, 9, so könne auch Lukas nichts mehr von ihm berichten, er verschweige sogar noch den Conflikt in Antiochien, weil er denselben in eigenartiger Weise vorweggenommen hatte, nämlich in dem Tadel, den Petrus erfuhr, weil er im Hause des Cornelius mit Heiden gegessen hatte (S. 15). Auch hier ist unser Urtheil ein anderes. Wenn Lukas von Petrus nur aus den paulinischen Briefen wusste, wie hätte er denn, gerade in Cap. 12, so manches von dessen Gefangennahme und Befreiung berichten können, wovon die Briefe keine Spur enthalten? Wenn auch das Wunder der Befreiung unhistorisch sein mag, so ist doch sehr wohl denkbar, dass ein wirklicher Vorgang zu Grunde liegt. Die mancherlei sprechenden Einzelzüge vom Anklopfen des Petrus am Haus der Maria, der Mutter des in der Gemeinde wohlbekannten Johannes Markus, das Erschrecken der Magd Rhode u. s. w. sind schwerlich ganz erfunden. Dass Petrus dann verschwindet, indem er „an einen andern Ort geht," hat seine Ursache wohl weniger darin, dass Lukas weiter nichts wusste, als vielmehr in dem Zweck des Erzählers, die Wirksamkeit des Paulus vor Allem zu schildern, auf welche die von Petrus berichteten Züge nur vorbereiten, wesshalb sie auch anerkanntermassen möglichst genau mit diesen parallel gehen. Dass Petrus „an einen andern Ort" geht, der nicht näher bezeichnet wird, bedeutet wohl einfach, dass er vor den Nachstellungen des Herodes Agrippa eine Zeit lang sich in die Verborgenheit zurückzog. Nach dessen

Tode wird er wohl wieder hervorgetreten sein, wie er denn Kap. 15 beim Apostelconcil wieder erwähnt ist ohne die geringste Andeutung, dass er Jerusalem oder wenigstens das jüdische Land verlassen habe. Dazwischen schiebt sich die erste Missionsreise des Paulus Cap. 13 u. 14, vor welcher natürlich alles andere vorläufig zurücktreten muss.

Ueber den Apostelconvent in Jerusalem soll sich Lukas dann wieder aus dem Galaterbriefe informirt haben (S. 19). Dass seine Darstellung dieses Vorganges trotzdem von der des Galaterbriefes so stark abweicht, erklärt *Jacobsen* aber nicht aus tendenziösem Verschweigen oder Entstellen, sondern aus einer Art von naiver Schriftstellerei, die Späteres mit Früherem vermenge. In diesem Sinne sei auch das Schweigen des Lukas von den Wirren in den paulinischen Gemeinden zu erklären, und nicht etwa aus Tendenz, da in diesem Falle Lukas wie die Fortsetzung so auch den Anfang des Streites hätte verschweigen müssen. Hier entfernt sich also *Jacobsen* von der Ansicht der kritischen Schule, die diese Abweichungen der Apostelgeschichte aus bewusster Vermittlungstendenz erklärt. Es ist ein beachtenswerthes Zugeständniss, das hiermit gemacht wird. Wenn Lukas so voll von Tendenz gewesen wäre, so hätte er ja von diesen Dingen überhaupt schweigen können, und die Differenzpunkte gar nicht berühren. Dass er sie doch erwähnt hat, zeigt, dass er nicht in solchem Maasse wenigstens vor ihnen zurückschrak, wie man es denken sollte. So kann man in der That urtheilen. Aber noch viel einfacher wird die Sache, wenn man die Voraussetzung, Lukas müsse die paulinischen Briefe gekannt haben, ganz fallen lässt. Dann braucht man auch nicht mehr „naive Schriftstellerei" zu Hülfe zu nehmen, um die Abweichungen zwischen Act. 15 und Gal. 2 zu erklären — eine Annahme, die fast noch bedenklicher ist als die der Tendenzschriftstellerei und doch lange nicht so viel erklärt. Der Bericht des Lukas ist dann einfach eine selbständige, theilweise allerdings bereits stark subjectiv gefärbte Darstellung eines wirklichen Vorgangs. Und die Darstellung des Galaterbriefes ist eine gleichfalls stark subjective Beleuchtung des nämlichen Vorgangs von dem entgegengesetzten Standpunkte aus. Meinerseits bleibe ich dabei stehen, dass es leichter ist, die Darstellung des Galaterbriefes aus derjenigen der Apostelgeschichte zu erklären, als umgekehrt (s. m. Galaterbrief S. 95—113).

Ueberhaupt hat sich *Jacobsen* so wenig als die ganze bisherige Kritik, die Frage auch nur einmal gestellt, ob das bisher angenommene Verhältniss zwischen Apostelgeschichte und Briefen nicht umzukehren sei. Indem er die Abfassung der Briefe durch Paulus selbst als gegeben annimmt und dann die vielen sprechenden Beziehungen zwischen ihnen und der Apostelgeschichte hervorhebt, kann er natürlich zu keinem andern Resultate gelangen, als zu dem der Abhängig-

keit des Lukas von den Briefen, die er dann noch weiter steigert, als sie bisher von der Kritik angenommen worden war. Für denjenigen dagegen, dem die Voraussetzung zweifelhaft geworden ist, verliert diese Methode des Beweises alle Ueberzeugungskraft, er will zuerst wissen, ob denn wirklich die Briefe so gewiss authentische Quellen sind, dass man ruhig von ihnen aus operiren kann. Sind sie das nicht, so wird alles hinfällig, was auf die Voraussetzung gebaut worden ist und es tritt theils die Unabhängigkeit des Lukas von den Briefen, theils auch geradezu die Abhängigkeit der Briefe von der Apostelgeschichte an die Stelle des bisher angenommenen Verhältnisses. Um diesen entgegengesetzten Standpunkt zu widerlegen, müssten ganz andere Beweise für die Kenntniss des Lukas von den Briefen beigebracht werden, als sie bis jetzt geliefert worden sind. Es müsste gezeigt werden, dass Lukas trotz seiner mannigfach abweichenden Darstellung doch mitunter sichere Kunde von dem Inhalt der Briefe verräth. Daran hat *Jacobsen* nur hier und da andeutungsweise gestreift, bestimmter und nachdrücklicher ist dieser Punkt dagegen von *Volkmar* hervorgehoben worden, mit dessen Ausführungen wir uns daher nunmehr zu beschäftigen haben.

Nachdem *Volkmar* in seiner bereits angeführten scharfsinnigen Schrift „Paulus von Damascus bis zum Galaterbriefe“ S. 7 den Eindruck wiedergegeben hat, es sei, wie wenn der Verfasser der Apostelgeschichte keinen aller Briefe unter Paulus Namen jemals auch nur gesehen hätte, fährt er fort: „und doch hängt derselbe Lucas bei allem directen und factischen Verschweigen des Galaterbriefes und von ihm erzählter Data, gerade von diesem bei seinem Vermittlerwerk mit ab: sowohl bei Apg. 15, 23 (Gal. 1. 21) als bei Apg. 8, 23 (Gal. 2, 13 f.)“. Zum Beweise dieser Behauptung verweist er dann auf seine 1855 in den Tübinger Jahrbüchern erschienene Abhandlung über den Simon Magus der Apostelgeschichte und den Ursprung der Simonie und fügt noch ein drittes Beweisstück hinzu, ein geschichtliches Moment aus dem Leben des Paulus, nämlich Act. 24,17, was nur aus Gal. 2, 10 zu verstehen sei.

Gehen wir diese drei Beweisstücke nacheinander durch. Act. 15, 23 wird die Adresse des Aposteldecrets angegeben, das die Gemeinden zu Jerusalem an die Heidenchristen sendet: den Brüdern in Antiochien und Syrien und Cilicien. Gal. 1, 21 sagt Paulus: darauf ging ich in die Gegenden von Syrien und Cilicien. Er meint, nach seinem ersten Besuch in Jerusalem, der nur 15 Tage dauerte und bei dem er nur Petrus und Jakobus kennen lernte. Die beiden Stellen beziehen sich also, und das ist zunächst hervorzuheben, nicht auf dasselbe Ereigniss. Die in der Apostelgeschichte würde nicht mit Gal. 1, 21, sondern mit Gal. 2, 1—10 parallel gehen, und die im Galaterbrief statt

mit Act. 15, 23 vielmehr mit Act. 9, 30. In der Stelle Act. 15, 30. 41 finden wir dann den Bericht über die Ausführung des Beschlusses von Jerusalem, Paulus und Barnabas gehen in Begleit der von der Urgemeinde ihnen beigegebenen Boten Judas und Silas nach Antiochien hinab und übergeben den Brief. Dann wird der Zwiespalt erwähnt, der zwischen Paulus und Barnabas entsteht wegen der Mitnahme des Markus und weiter berichtet, wie nun Paulus mit Silas Syrien und Cilicien durchzieht, die Gemeinden bestärkend. An dieser letzteren Stelle werden allerdings Gemeinden in Syrien und Cilicien vorausgesetzt, von deren Stiftung Lukas bisher nichts ausdrückliches gesagt hat. Der Fall ist gerade wie der spätere Act. 18, 23, wo auch von Bestärkung der Brüder in Gegenden erzählt wird, in denen Gemeindestiftungen bisher nicht erwähnt wurden, nämlich in Galatien und Phrygien (vgl. 16, 6). Also ist der eine Fall so zu beurtheilen wie der andere, nämlich in dem Sinne, dass beidemal eben dort eine frühere Missionswirksamkeit des Paulus anzunehmen sein wird, deren Folge die Gemeinden waren, die nun „bestärkt" werden. Danach weist die Notiz 15, 41 auf 9, 30. 11, 19. 20. 25 zurück, wo die Rückkehr des Paulus nach seiner Vaterstadt Tarsus in Cilicien, und die Verkündigung des Evangeliums an die Hellenen in Antiochia durch die Versprengten aus der Verfolgung des Stephanus erwähnt wurden. Nach der Art, wie die Apostelgeschichte zu erzählen pflegt, kann man also von da an das Vorhandensein von kleinen heidenchristlichen Gemeinden in Syrien und Cilicien annehmen, und deswegen kann das Decret 15, 23 an die Brüder in Antiochien, Syrien und Cilicien adressirt werden. Cilicien wird zudem auch bei Plinius oft in Verbindung mit Antiochien und Syrien genannt, es gränzt an Syrien zunächst an und konnte gewissermassen als Anhängsel davon betrachtet werden, siehe *Winer* im Realwörterbuch. Immerhin kann es auffallend erscheinen, dass der Beschluss der Gemeinde zu Jerusalem an die Brüder in Syrien und Cilicien adressirt ist und nicht auch an die in Pisidien, Lykaonien, Pamphilien, kurz an die Christen der Länder, welche Paulus auf seiner ersten Missionsreise bekehrt hatte. Aber schon *de Wette, Overbeck* (Apostelg. S. 243) hat auf den Unterschied aufmerksam gemacht zwischen der Adresse des *Briefes* Act. 15, 23 und der Mittheilung des *Beschlüsses* 16, 4. Der erstere ist nur für Antiochien und das Hinterland bestimmt, weil aus Antiochien die Anfrage ergangen war (15, 2), die letzteren sind für alle Heidenchristen bestimmt und werden diesen daher allgemein kundgethan (16, 4). So hebt sich die Schwierigkeit und die Erwähnung von Syrien und Cilicien in der Adresse des Briefes Act. 15, 23, ergibt sich als im Zusammenhange der Apostelgeschichte und ihrer eigenthümlichen Darstellung wohlbegründet.

Es wird also hier an Einfluss von Gal. 1, 21, den auch *Overbeck*

annimmt, nicht zu denken sein. Wir wären auch durch diese Annahme nicht weiter gefördert. Dadurch, dass Lukas im Galaterbrief gelesen hätte, Paulus sei kurz nach seiner Bekehrung nach Syrien und Cilicien, d. h. in seine Heimat gegangen, hätte er doch unmöglich veranlasst werden können, bei einer ganz anderen Gelegenheit und zu einem viel späteren Zeitpunkt, nämlich bei der Adresse des Apostelecrets, sich dieses Ausdrucks zu erinnern und ihn abzuschreiben. Hätte er das gewollt, warum dann nicht lieber gleich in der wirklichen Parallele zu Gal. 1, 21 nämlich 9, 30? Statt da zu schreiben: die Brüder führten ihn nach Caesarea und entsandten ihn nach Tarsus, hätte ihm der Ausdruck des Galaterbriefes ja ganz gut passen können. Dass er ihn trotzdem nicht gewählt hat, zeigt, dass er unabhängig davon erzählt, und dann wird eher umgekehrt zu fragen sein, ob nicht das „Syrien und Cilicien" des Galaterbriefes aus der Apostelgeschichte stamme, in welcher es nicht nur im Decret 15, 23, sondern auch bei dem Erzähler 15, 41 sich findet, also auch sonst gebräuchlich ist.

Das zweite Beweisstück *Volkmars* besteht in der Stelle Act. 8, 23 verglichen mit Gal. 2, 13 f. An ersterer Stelle spricht Petrus zu dem Magier Simon, nachdem er sein Geld zurückgewiesen und ihn mit strengen Worten gestraft und zur Busse ermahnt hat: ich sehe, dass du in Galle der Bitterkeit und Banden der Ungerechtigkeit dich befindest Die Galaterstelle berichtet von dem Tadel, mit dem Paulus den Petrus in Antiochien gestraft hat. Hier verweist *Volkmar* auf seine Abhandlung über den Simon Magus der Apostelgeschichte, die sich im Jahrgang 1856 (nicht 55) der Tübinger theologischen Jahrbücher, S. 279–286 findet und deren Resultat „nun fast in allen kritisch wissenschaftlichen Kreisen anerkannt" sei. In dieser Abhandlung kam er in Weiterführung der von *Zeller* vorgenommenen Identificirung des Magiers Simon mit dem Apostel Paulus zu dem Ergebniss, dass auch der Zug mit dem Anbieten von Geld für die Gabe des heiligen Geistes auf Paulus deute, der durch die von ihm gewährte Armenunterstützung den Frieden mit den Uraposteln habe erkaufen wollen. Ueber diesen Geldpunkt wird bei der dritten Beweisstelle das Nöthige zu sagen sein. Fürs erste halten wir uns hier an die Identificirung des Simon Magus der Apostelgeschichte mit Paulus und an die strafenden Worte, mit denen Petrus, der Form nach jenen, der Sache nach diesen, zurechtgewiesen habe. Es hängt hier Alles davon ab, ob man in dem Magier Simon der Apostelgeschichte die Gestalt eines wirklichen Irrlehrers, wie ihn die christlichen Quellen schildern, also das Prototyp der spätern Gnostiker, zu erkennen hat, oder ob diese Figur nur erdichtet ist und ihr schon ursprünglich kein geringerer als der Apostel Paulus zu Grunde liegt. Dass in späterer Zeit,

also in den Clementinen z. B., der Irrlehrer Simon die Züge des Apostels Paulus erhalten hat, ist nicht zu läugnen, aber dieser Paulus ist speciell der des Galaterbriefes und steht dem marcionitischen Bilde des Heidenapostels am nächsten. Etwas anderes ist dagegen die Auflösung des ursprünglichen Simon Magus, wie er in der Apostelgeschichte vorkommt in die Person des Apostels Paulus in dem Sinne, dass schon die Apostelgeschichte, oder wie *Volkmar* annimmt, bereits eine Quellenschrift derselben, das sog. κήρυγμα Πέτρου, diese Identificirung vollzogen haben sollte. Das letztere nachzuweisen, wird kaum je gelingen und wenn *Volkmar* meint, sein Resultat sei nunmehr fast allgemein anerkannt, so ist im Gegentheil richtig, dass die Neueren mehr und mehr von dieser Ansicht zurückgekommen sind. So hat *Lipsius* in seinem grossen Werk über die apokryphen Apostelgeschichten in Abweichung von seinen früheren Ansichten nunmehr zugegeben, dass der Simon Magus der Apostelgeschichte ursprünglich eine geschichtliche Person sein könne, an die sich dann der ganze Sagenkreis angesetzt habe (II S. 50). Ebenso hat *Hilgenfeld* in seiner Ketzergeschichte des Urchristenthums (S. 184) sich ausgesprochen und *Harnack* (Dogmengesch. I. 179) hat es neuestens für eine schwere Verirrung der Kritik erklärt, dass sie den Simon Magus als blosse Fiction ansehen zu müssen geglaubt habe. In der That lässt sich gegen die Geschichtlichkeit der Person des Simon kaum etwas triftiges einwenden. Auch hier ist allerdings der Bericht der Apg. über ihn stark mit Unhistorischem versetzt, das Begehren des heiligen Geistes um Geld, die Antwort des Petrus u. s. w. wollen wir auch nicht als thatsächlich in Schutz nehmen. Desswegen aber braucht man noch nicht die ganze Persönlichkeit als mythisch zu streichen.

Ist sie dies aber nicht, dann fällt von selbst die Meinung dahin, dass in dem Simon der Apostelgeschichte bereits der Apostel Paulus stecke, und dass der Conflikt zwischen ihm und Petrus der judaistische Rückschlag des Confliktes zwischen diesem Apostel und Paulus in Antiochien sei. Die Aehnlichkeit der beiden Vorgänge ist ja auch keineswegs eine solche, dass man den einen aus dem andern ableiten müsste. Die „Heuchelei", die Paulus dem Petrus im Galaterbriefe vorwirft, ist etwas so ganz anderes, als der Versuch des Simon, um Geld die Gabe des heiligen Geistes zu erlangen, dass die Strafrede des Petrus an den letzteren, in der er ihm eine χολὴ πικρίας und σύνδεσμον ἀδικίας vorwirft, nicht wohl als Antwort darauf gefasst werden kann. Und auch der „Bestechungsversuch" selbst, den Paulus ähnlich wie Simon gemacht haben soll, indem er versprach, der Armen zu gedenken, ist etwas ganz verschiedenes. Simon kommt und bietet Geld an, Paulus hat kein Geld angeboten, sondern die Urapostel haben ihm die Armenunterstützung nahe gelegt. Und dass sie ihn dafür

als Apostel anerkennen, steht auch im Galaterbrief nicht, sondern sie räumen ihm volle Unabhängigkeit ein. Hauptsächlich aber lässt es sich mit allem Scharfsinn, den *Volkmar* angewandt hat, doch nicht im Entferntesten wahrscheinlich machen, dass Lukas einen solchen Zug in sein Werk aufgenommen haben würde. Dass er selber in dieser Weise seinen Zorn an Paulus ausgelassen haben sollte, findet *Volkmar* selbst nicht denkbar. Lukas ist ja ein Verehrer des grossen Heidenapostels, wenn er ihn auch, nach der Ansicht der Kritik, halb jüdisch dargestellt hat. Also hätte er die Geschichte aus einer judaistischen Quelle aufgenommen, die den Apostel Paulus in dem Simon deutlicher bestritt. Aber da müsste er ja blind gewesen sein, wenn er diese Tendenz nicht gemerkt hätte. Erkannte er aber die arge Meinung, so hätte er ja einfach die Geschichte an ihrem Orte lassen können. Wenn *Volkmar* meint, sie sei nun einmal gegeben gewesen und habe nicht mehr stillschweigend übergangen werden können (S. 286), so ist er den Grund für diese Behauptung schuldig geblieben. Warum hätte Lukas das nicht ebensogut übergehen können, wie er nach der Kritik so vieles andere, was ihm nicht passte, einfach übergangen hat? Dass er trotzdem diese Geschichte aufgenommen und sie dann so gefasst habe, dass der Simon Magus nicht entfernt mehr mit Paulus etwas zu thun zu haben schien, wäre ein sehr künstliches Experiment gewesen, das freilich ganz in das System der Entstellungen und „Präoccupationen" passt, die *Volkmar* dem Lukas seit 1856 immer reichlicher zugetraut hat. Wir halten das für Künstelei und glauben, die Sache liege viel einfacher. Der Simon Magus der Apostelgeschichte ist das Urbild des Goëtenthums, das dem christlichen Apostolat bei seiner Missionsarbeit überall entgegentritt, nachäffend und speculativ ausbeutend, im Augenblicke mächtig, schliesslich aber den wahren Gottesmännern gegenüber hülflos. Er ist das erste Glied in der Reihe, die von Elymas und den sieben Söhnen des Hohepriesters Skeuas fortgesetzt wird, und der, ebenso wie dem Simon Magus Petrus, dann auch Paulus mit überlegener Macht entgegentritt. Diese einfachere Auffassung scheint mir allen den gezwungenen Deutungen der Person des Simon, zu denen die Kritik gegriffen hat, vorgezogen werden zu müssen.

Es bleibt noch übrig, das Anerbieten von Geld zu besprechen, in welchem Paulus dem Simon gleichen soll. Dieser Punkt liegt dann auch dem dritten Beweisstück zu Grunde, das *Volkmar* anführt. Wie in der Simonsgeschichte die Geldunterstützung, die Paulus der judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem zuführte, persifflirt sein soll, so findet er weiter in der Rede, die der gefangene Paulus vor Felix hält, einen sichern Beleg dafür, dass Lukas diese Collectensache kenne, und zwar aus den paulinischen Briefen, und sie doch systematisch verschweige, bis ihm dann auf einmal eine Hindeutung darauf ent-

fahre, aus der sich sein ganzes Versteck- und Verschweigungssystem ergebe (Paulus von Damaskus bis zum Galaterbrief, S. 54 f.) In dieser Rede motivirt nämlich der Apostel sein Hinaufziehen nach Jerusalem so (Act. 24, 17. 18): *δί ἐτῶν δὲ πλειόνων ἐλεημοσύνας ποιήσων εἰς τὸ ἔθνος μου παρεγενόμην καὶ προσφοράς, ἐν αἷς* (andere Lesart *ἐν οἷς*) *εὑρόν με ἡγνισμένον ἐν τῷ ἱερῷ κ. τ. λ.* Hier enthülle Lukas die Absicht, die den Paulus nach Jerusalem hinaufgeführt habe, nämlich die Ueberbringung der von ihm in den heidenchristlichen Gemeinden gesammelten Collecte, von der in den vier Hauptbriefen vom Galater- bis zum Römerbrief so viel die Rede ist, von der aber Lukas in der Apostelgeschichte so wenig meldet, dass „kein Schulkind erfährt, warum denn Paulus eigentlich so ganz unabwendbar nothwendig solch höchster Gefahr entgegengehen musste." Also kenne Lukas diese Sache aus den paulinischen Briefen, verstecke sie aber nach seiner Weise, weil diese merkwürdige Dringlichkeit auf die von ihm sorgfältig zugedeckte vorangegangene Entzweiung mit Jerusalem hinweisen würde, bis ihm dann eine verrätherische Andeutung doch unversehens entschlüpft sei.

Sehr fein ausgedacht! Nur zu fein, denn allzu scharf macht schartig. Dass die Erwähnung der Collectensache die vorangegangene Entzweiung zwischen Paulus und den Uraposteln hätte enthüllen müssen, ist doch nicht einzusehen. Sie hängt mit dieser auch in den paulinischen Briefen gar nicht unmittelbar zusammen. Im Galaterbriefe wird die Armenunterstützung *vor* dem Conflikt als Zeichen der brüderlichen Gemeinschaft versprochen. In den Korintherbriefen wird dasselbe Motiv wiederholt (II Cor. 9, 13), die Heiligen in Jerusalem werden daran den Gehorsam der Heidenchristen gegen das Evangelium und ihren lauteren Gemeinschaftsgeist gegen sie und Alle erkennen. Im Römerbrief, in dem übrigens die betreffenden Kapitel nach *Volkmar* selbst späterer Zusatz sind, wird die Gabe als die Abtragung einer Schuld der Heidenchristen gegen die Urempfänger des Evangeliums dargestellt, 15, 27. In der Aufforderung, für Paulus zu beten, dass er errettet werden möge von den Ungläubigen in Judaea und dass die Darbringung der Unterstützung den Heiligen wohlgefällig erscheinen möge, verräth sich schon der spätere Standpunkt des Verfassers dieser Kapitel, der mit dem Schicksal des Paulus in Jerusalem, und zwar wohl einfach aus der Apostelgeschichte, wohl bekannt ist. Lukas hätte also ganz wohl von dieser Sache reden dürfen, ohne sich eine Blösse zu geben. Aber aus der Stelle der Rede vor Felix geht auch nicht einmal mit Sicherheit hervor, dass da diese Collecte gemeint ist. Die *προσφοραί* wenigstens sind deutlich etwas anderes, nämlich die Opfer für die vier Nasiräer, die Paulus auf Anrathen des Jakobus nach Act. 21, 23—26 übernimmt. Das geht un-

widerleglich hervor aus dem folgenden *ἐν αἷς εὗρόν με ἡγνισμένον ἐν τῷ ἱερῷ*. Liest man *ἐν οἷς*, so hat man das Neutrum und dieses wird dann beides, die *ἐλεημοσύναι* und die *προσφοραί* umfassen.

Dass die *προσφοραὶ* etwas anderes sind, als die Collecte, ist also unbestreitbar, fraglich ist nur, ob letztere etwa mit den *ἐλεημοσύναι* gemeint sein könne. Aber auch diese Frage ist eher zu verneinen. Ganz richtig urtheilt schon *Zeller* darüber (Apg. S. 268 Anm.): „Cap. 24, 17 lässt sich den Worten nach nur von einem Akt der persönlichen Pietät gegen das israelitische Volk, von einer Gabe in den Opferstock des Tempels oder etwas Aehnlichem, nicht von der Ueberbringung einer Gemeindeunterstützung für die bedürftigen Christen verstehen." Es ist wohl einfach damit ein Akt der frommen Wohlthätigkeit gemeint, wie ihn die Festbesucher aus der Diaspora zu vollziehen pflegten, und es wäre sogar nicht ganz ausgeschlossen, da die *ἐλεημοσύναι* mit den *προσφοραι* eng verbunden sind, darunter wieder einfach die Gabe für das Nasiräatsopfer zu verstehen, da diese als Uebernahme der Kosten für vier dürftige jüdische Männer wohl als Werk der Barmherzigkeit bezeichnet werden konnte.

Wo bleibt denn der verrätherische Hinweis auf die Collecte? Er kann lediglich noch in dem Futurum *ποιήσων* gesucht werden. Die Uebernahme des Nasiräatsopfers wurde ja dem Paulus von Jakobus erst in Jerusalem aufgedrungen, wenn er also sagt, er sei nach Jerusalem hinaufgezogen um das zu thun, so passt das nicht dazu, muss also auf etwas anderes gehen, was wirklich vorher schon in seiner Absicht lag, also auf die Ueberbringung des Ertrages der Collecte. Allein, wenn man so argumentirt, so übersieht man den schriftstellerischen Charakter dieser Rede, die Lukas den Apostel vor Felix halten lässt. Dass sie so gut wie die andern Reden der Apostelgeschichte zunächst und wesentlich das Werk des Schriftstellers ist, sollte einleuchten. Paulus soll da so gesprochen haben, wie er in der That aus moralischen und historischen Gründen nicht wohl gesprochen haben kann. Er verantwortet sich gegen die Vorwürfe des Aufruhrversuchs und der Tempelschändung, die ihm der Advokat der jüdischen Ankläger gemacht hatte, auf nicht minder advocatorische Weise. Er sagt, er diene als Christ dem väterlichen Gott so, dass er Allem glaube, was im Gesetz und in den Propheten geschrieben stehe, und besonders auch in der Hoffnung auf die Todtenauferstehung mit den Juden übereinstimme, so suche er Gott und Menschen unanstössig zu wandeln. Ganz in diesem Style ist es nun auch, wenn die erst in Jerusalem übernommene gesetzliche Leistung, bei der man ihn im Tempel ergriff, als Motiv der Reise nach Jerusalem hingestellt wird. Es ist das ein advokatorischer Kunstgriff, um das Erscheinen des Paulus in Jerusalem als ganz unverfänglich hinzustellen, ein Kunstgriff,

der natürlich auf Rechnung des Lukas und nicht des wirklichen Paulus kommt. Damit fällt dann aber der letzte Grund, der für die Annahme geltend gemacht werden konnte, es sei hier die Collekte gemeint. Lukas ist dieser Sache gegenüber hier in der That so unschuldig wie ein Schulkind, er hat einfach die Dinge ein wenig ausgeschmückt und zurecht gemacht, wie es die Historiker seiner Zeit ja allgemein thaten.

Damit soll übrigens gar nicht gesagt werden, dass die Collekte selber und die Reise nach Jerusalem zu ihrer Ueberbringung unhistorisch sei. Es kann sich damit sehr wohl im Wesentlichen so verhalten, wie die Briefe sagen, nur dass sie die Angelegenheit ungebührlich aufbauschen und ausbeuten. Es war, wie ich bereits anderswo anzudeuten mir erlaubt habe (s. m. Galaterbrief S. 274), im Interesse des späteren Heidenchristenthums, auf diese Leistungen mit Nachdruck hinzuweisen und sie möglichst in's Licht zu setzen. Wenn die judaistische Agitation in den ersten Dezennien des zweiten Jahrhunderts darauf hinwies, dass das Christenthum den Heiden von Jerusalem und der dortigen judenchristlichen Gemeinde her zugekommen sei, so konnte der Paulinismus dem gegenüber auf die Gegenleistungen hinweisen, die durch die Unterstützungen der Armen — übrigens ein genaues Analogon der Sammlungen für den Tempel in der jüdischen Diaspora — den Judenchristen im apostolischen Zeitalter erwiesen worden seien. Damit sei die Schuld abgetragen und weitere Forderungen daraus können nicht mehr gestellt werden. In diesem Tone reden die Briefe von der Collektensache, Lukas dagegen ist noch unbefangen, er berichtet ganz einfach 11, 29. 30 von einem früheren Falle solcher Unterstützungssendung, legt aber der Sache weiter keine Wichtigkeit bei und denkt daher auch bei der letzten Reise des Paulus nach Jerusalem weder im Guten noch im Bösen daran, zu dieser Frage ausdrücklich Stellung zu nehmen.

Aber auch in den Briefen ist die Ueberbringung der Collecte schwerlich das Hauptmotiv der letzten Reise. Diese wird vielmehr in dem kirchlichen Gesichtspunkte zu suchen sein, der dem Paulus damals nahe legte, die Verbindung mit der Urgemeinde wieder fester zu schliessen. Wir müssen uns hier ebenso von der Apostelgeschichte wie von den Briefen emanzipiren. Jene lässt in den Erlebnissen des Apostels bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem erkennen, dass in der That eine grosse Gereiztheit gegen den Heidenbekehrer Paulus bei den Juden und bei den Judenchristen wenigstens eine Verstimmung über ihn bestand, und diese Situation ist allerdings durch die vorangehende Darstellung der Apostelgeschichte nicht hinlänglich motivirt. Die Briefe andrerseits schildern zwar die Feindseligkeit der Judaisten grell genug, lassen dann aber unaufgeklärt, wie so denn,

wenn der Bruch so unheilbar war, wie ihn z. B. der zweite Korintherbrief darstellt, Paulus auch nur glauben konnte, er könne die Jerusalemiten wieder gewinnen, wenn er nur nicht mit leeren Händen komme. Damit würde er ihnen allerdings eine im schlimmsten Sinne „jüdische" Denkweise zutrauen. Die Wahrheit wird auch da wieder zwischen beiden in der Mitte liegen. Paulus hatte so viele und grosse Heidengemeinden gestiftet und sie an gesetzliche Beobachtungen so wenig gewöhnt, dass ein gewisses Misstrauen bei den Judenchristen und ein wilder Hass bei den Juden in Jerusalem sehr erklärlich waren. Er wollte aber diesen Riss sich nicht zur Kluft erweitern lassen, er zog hinauf nach Jerusalem, zugleich mit Vertretern verschiedener seiner Gemeinden (Act. 20, 4) und vielleicht auch mit einer Liebesgabe die in denselben gesammelt war, um die Gemeinschaft auf's Neue zu befestigen und weiterem Misstrauen zuvorzukommen. Da wurde er dann das Opfer des jüdischen Fanatismus, und es mag sein, dass die judenchristlichen Brüder ihn vor diesem nicht entschieden genug in Schutz nahmen, nur halbes Mitleid mit dem Schicksal des kühnen, ihnen von jeher ferner stehenden Hauptes des Heidenchristenthums empfanden. Aber weiter wird man schwerlich gehen dürfen. Die Christenheit war damals doch noch nicht in zwei feindliche Lager gespalten, sie hatte in sich selber Verschiedenheiten, aber keine unversöhnlichen Gegensätze, diese steigerten sich erst nach und nach zu ihrer vollen Höhe und so erscheinen sie dann in den paulinischen Briefen, während die Apostelgeschichte umgekehrt die apostolische Einheit in's Schöne gemalt hat.

So ist uns von den Beweisstücken, mit denen man die Bekanntschaft des Lukas mit den paulinischen Briefen hat erhärten wollen, keines aufrecht geblieben. Nach erneuerter Untersuchung der Frage müssen wir vielmehr bei dem Urtheil verharren, dass sich diese Bekanntschaft weder direkt noch indirekt erweisen lässt. Weder direkt, denn Lukas redet mit keinem Wort auch nur von einem einzigen paulinischen Briefe, noch indirekt, denn die Spuren der Kenntniss derselben, die man in seinen Schriften hat entdecken wollen, thun diese nicht dar. Nun bleibt freilich immer noch die Möglichkeit übrig, dass die Sache doch so sei, nur dass wir sie nicht beweisen können. Lukas könnte die Briefe gekannt haben, auch wenn keine deutlichen Spuren dieser Bekanntschaft auftreten. Aber unwahrscheinlich ist das dann jedenfalls im höchsten Grade und kaum noch der Untersuchung werth. Denn es lässt sich anderseits so vieles in den Berichten des Lukas aufzeigen, das bei dieser Annahme sehr seltsam, ja fast unerklärlich erscheinen würde, dass die entgegengesetzte Wagschale weit

überwiegen muss. Wenn Lukas die paulinischen Briefe kannte und dann doch die Geschichte des apostolischen Zeitalters so erzählt hat, wie er sie wirklich erzählt, wie viel Arglist muss man ihm dann nicht zutrauen? Bald hat er verschwiegen, was er hätte sagen müssen, bald die Dinge verdreht und in ihr Gegentheil verkehrt, bald Angaben erfunden, die rein aus der Luft gegriffen sind, bald sogar, wenn er unbequeme Thatsachen umgehen wollte, in raffinirter Weise etwas ähnliches an einem andern Ort erzählt, um den Leser ja recht gründlich irre zu führen. Kurz, er ist dann mit allen Mitteln abgefeimter Spitzbüberei bei seiner Darstellung zu Werke gegangen. Und noch mehr. Auch da, wo er gar kein kirchliches Interesse hatte, die Wahrheit zu verschweigen, hat er aus Gewohnheit nun einmal fortgeschwiegen und fortgelogen. Er hat u. A. von den Leiden des Apostels Paulus, von denen er II. Cor. 11, 16—33 so viel las, den grössten Theil einfach unterdrückt. Weder von der fünfmaligen Erduldung von vierzig Schlägen weniger einen, noch von den viermaligen Stockstreichen, noch von den drei Schiffbrüchen, noch von der Todesgefahr, die nach II. Cor. 1, 8 ff. der Apostel in Asien durchmachte, hat er etwas zu melden für gut gefunden. Vergeblich sucht man aber hier nach einem haltbaren Motiv. Dass der Lauf des Paulus nicht leidensvoller habe erscheinen sollen, als der des Petrus, wird doch schwerlich im Ernste als ein solches Motiv geltend gemacht werden können. Wenn Lukas die eigenhändigen Briefe seines Helden kannte, so wäre es ihm ja leicht gefallen, in solchen aeusserlichen Dingen sich an den Leitfaden zu halten, der ihm sichere Führung anbot. Statt dessen construirt er einen Lebenslauf des Paulus, der an zahlreichen Punkten von den Briefen derart abweicht, dass eine Vereinbarung unmöglich ist. Von dem Zerrbilde solcher Geschichtsschreibung unsre Vorstellung vom neuen Testamente zu befreien, ist geradezu ein Dienst, welcher der Moral und dem guten Geschmack zugleich geleistet wird.

Freilich ist das Vorurtheil, das wir bekämpft haben, in den Kreisen der Kritik so eingewurzelt, dass man da noch lange tauben Ohren predigen wird. Doch beginnen nach und nach auch andere Stimmen laut zu werden. So hat *Michelsen* im Verfolg einer Untersuchung über den ältesten Text des Römerbriefes (theol. Tijdschrift 1887, S. 201), das Urtheil ausgesprochen, dass aus der Art, wie Lukas Act. 28,16 ff. von der Ankunft des Paulus in Rom und seinem Verkehr mit den dortigen Christen und der jüdischen Gemeinde spreche, doch nachgerade sonnenklar erhellen müsse, dass er den Römerbrief nicht gekannt haben könne. Dann hat ein anderer Niederländer, *van de Sande Bakhuyzen* 1888 den dogmatischen Charakter, den man dem Lukasevangelium zuschreibe, in einer eigenen Schrift untersucht und ist zu dem Ergebniss gekommen, dass dieses Evangelium den

Einfluss des Paulinismus der Hauptbriefe nicht erkennen lasse. Neuestens hat dann *Sabatier* in Paris in einer Abhandlung, die im ersten Bande der bibliothèque de l'école des hautes études, sciences religieuses, 1889, enthalten ist und den Titel trägt: l'auteur du livre des Actes des Apôtres a-t-il connu et utilisé dans son récit les Epîtres de St. Paul? unsre Frage ausführlich untersucht und ist zu dem nämlichen negativen Ergebniss gelangt, das wir gefunden haben. Von der letztgenannten Arbeit habe ich erst nach Vollendung dieser Untersuchung nähere Kenntniss erlangt, um so erfreulicher war mir das Zusammentreffen in der Hauptsache. Der geehrte Verfasser untersucht im Einzelnen die Punkte, an denen sich Berührungen zwischen Apostelgeschichte und paulinischen Briefen vermuthen lassen, findet aber schliesslich nirgends die Annahme der Benutzung der Briefe begründet, vielmehr ergeben sich überall Anzeichen des Gegentheils. Er kommt zu dem Schlusse, wenn es auch möglich bleibe, dass Lukas den einen oder den andern der paulinischen Briefe gelesen habe, so habe er doch in ihnen keine historischen Quellen gesehen, die zu benutzen von Wichtigkeit wäre. Er schöpfe vielmehr aus anderen Quellen, und wo diese ihm nicht zu Gebote stehen, suche er sich eben selber zurecht zu helfen bei seiner noch mehr naiven Darstellung des apostolischen Zeitalters. *Sabatier* denkt natürlich nicht daran, das gefundene Resultat zu Ungunsten der Authentie der paulinischen Briefe zu verwerthen. Er hält sie, vielleicht mit Ausnahme der Pastoralbriefe, vielmehr alle für echt. Nach ihm hat Lukas „une vingtaine d'années après la mort de Paul" (S. 228) geschrieben, wo die Briefe noch hie und da zerstreut und nirgends in einer Sammlung vorhanden waren, man ihnen auch noch nicht so hervorragenden Werth beilegte, wie wir es heute thun. Auch bei dieser Ansicht von der Abfassung der Lukasschriften finden wir es schwer zu erklären, dass Lukas sich so wenig um die Briefe gekümmert haben sollte, wenn er wusste, dass solche vorhanden waren. Er hat doch nach *Sabatier* selbst, andere schriftliche Quellen gern und fleissig zu Rathe gezogen. Vollends aber wenn, wie wir in Uebereinstimmung mit der neueren Kritik annehmen, die Lukasschriften einer viel spätern Zeit angehören und die Apostelgeschichte speciell erst in den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts entstanden sein kann, dann wird eine zufällige Unbekanntschaft des Verfassers mit den Hauptbriefen so unwahrscheinlich, dass sie ausgeschlossen werden muss. Ist sie dennoch zu erweisen, so kann dann nur noch der Schluss gezogen werden, dass die Briefe damals noch nicht existirten.

Dieser Schluss lässt sich natürlich aus diesem Gesichtspunkte allein nicht genügend begründen, es bedarf dazu der Würdigung einer Menge von andern gleichwichtigen Momenten. Aber einer der Grund-

steine, die den Bau unserer bisherigen Anschauung vom Verlauf der urchristlichen Entwicklungsgeschichte trugen, ist doch damit wankend geworden. Mit seiner Herausnahme wird das bisherige Gebäude unsicher, es handelt sich aber nicht darum, es nur einzureissen, sondern ein neues aufzurichten, das mehr Dauer verspricht, weil es auf natürlicheren Grundlagen ruht. Die Anschauung der Kritik von der historischen Arbeit, die Lukas geleistet haben soll, ist von ethischen Bedenken schon lange gedrückt gewesen, dass sie auch wissenschaftlich unhaltbar ist, kann daher weder verwundern noch betrüben. Nach ihrer Beseitigung gewinnen wir nicht nur eine einfachere Vorstellung von dem Hergang der Dinge, sondern auch eine lebendigere und anmuthendere Auffassung von dem Werke des ersten christlichen Historikers, der nicht besser, aber auch nicht schlechter war, als seine damaligen Fachgenossen und dessen Arbeit, wenn sie mit besonnener Kritik gesichtet ist, für uns und alle Zeiten ihren hohen Werth behalten wird.

Die Poimenik des Apostels Petrus (I Petri 5,1—5) nach ihrer geschichtlichen und praktischen Bedeutung.

Von Lic. Dr. *Bernhard Riggenbach,* Pfarrer und Dozent in Basel.

Es ist ein doppeltes Interesse, welches uns an den Abschnitt I Petri 5, 1—5 fesselt: Das historische und das praktische. Wir finden einerseits, sofern wir ihn unter dem Gesichtspunkt der Geschichtsforschung ins Auge fassen, wichtige Aufschlüsse über die frühesten Verfassungszustände der apostolischen Gemeinden und damit in mittelbarer Weise über die Entstehungszeit unseres Briefes. Anderseits bieten die körnigen Weisungen, welche Petrus den kleinasiatischen Gemeindevorstehern ertheilt, dem, der bleiben will in der Apostel Lehre und also auch in ihrer Pastorallehre, die massgebende Norm, an welcher er sein Amtsleben zu prüfen hat und nach welcher er es immer wieder wird zu corrigieren haben.

Der Zusammenhang mit dem unmittelbar vorangegangenen Abschnitt von der *κοινωνία τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων* (Cap. 4, 13) wird in doppelter Weise ausgedrückt, einmal durch *οὖν* und sodann durch die Selbstbezeichnung *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων.* Dies Lesart *τοὺς* statt *οὖν*, welche der Text. rec. hat, ist offenbare Correktur von solchen Abschreibern, welche die Ideenassociation nicht erkannten; die Lesart *τοὺς* würde eine besondere Hervorhebung der Presbyter in den Gemeinden, an welche der Brief gerichtet ist, von den Presbytern anderer Gemeinden involvieren, und das hätte gar keinen Sinn. Viel-

mehr ist der nun folgende Abschnitt ein eminent katholischer, für die christlichen Gemeindevorsteher aller Länder und Zeiten bedeutungsvoller. Sofern die πρεσβύτεροι berufen sind, Christen κατ' ἐξοχήν zu sein, τύποι τοῦ ποιμνίου, um mit unserem Abschnitt zu reden, werden sie auch in erster Linie in die κοινωνία der Leiden Christi hineingezogen werden. Davon weiss Petrus aus Erfahrung zu reden. Und auf diese seine apostolische Leidenserfahrung weist er eben hin durch die Selbstbezeichnung μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων. Dies wollen zwar nicht alle Ausleger gelten lassen. Μάρτυς kann nämlich dreierlei bezeichnen: Augenzeuge, Wortzeuge und Thatzeuge, und die Apostel waren μάρτυρες in allen drei Beziehungen, während wir das Erstere (Augenzeugen) einst sein *können*, das Letztere (Thatzeugen) vielfach nicht sein *wollen* und darum auch mit unserem Wortzeugnis sehr oft impotent dastehen, ohne Kraft und ohne Frucht. Das Thatzeugnis gibt dem Wortzeugnis erst das rechte Relief. An das Thatzeugnis ist ohne Zweifel auch hier zunächst gedacht. Zur Betonung der apostolischen Augenzeugenschaft, welche anderwärts ihr volles Recht hat, würde hier keine besondere Veranlassung vorliegen. Auch eine Erinnerung an die blosse Predigt von Christi Leiden lässt sich nicht genügend motivieren. Und übrigens nöthigt uns das folgende ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνὸς geradezu auf das Thatzeugnis mit Luther, Calvin, Bengel und Olshausen den Nachdruck zu legen. Der Letztere sagt treffend: „Die Gewissheit der Theilnahme an der einstigen Herrlichkeit gründet sich auf die Theilnahme an den gegenwärtigen Leiden." Die heilige Siegesgewissheit der Christen ist nur dann probehaltig, wenn sie auf voller Theilnahme an Christi heiligem Kriege beruht. Nur wer mit Christo gelitten hat, wird mit ihm herrschen. Oder wie Petrus (Cap. 4) gesagt hat: „Der Geist der Herrlichkeit ruht auf denen, die mit Christo leiden."

Petrus hat als ein πρεσβεύων ὑπὲρ Χριστοῦ mancherlei Leiden müssen auf sich nehmen, von ihm dürfen deshalb die πρεσβύτεροι ernste Ermahnungen zu einer gewissenhaften, allerlei Anfechtung mit Naturnothwendigkeit in sich schliessenden Amtsführung sehr wohl annehmen; Petrus trägt in seiner christlichen Leidenserfahrung das Siegel seiner christlichen Herrlichkeitshoffnung, und das gibt ihm den Muth, den Presbytern Grosses zuzumuthen. Und um seinen Weisungen von Vornherein jeden Beigeschmack eines apostolischen κατακυριεύειν zu nehmen, bezeichnet er sich weiterhin als συμπρεσβύτερος. Eine captatio benevolentiae edelster Art. Nicht servus servorum Dei (wie seine sogenannten Nachfolger) nennt sich Petrus, wie seine sogenannten Nachfolger es mit schlecht verhülltem Hochmuth thun, auch nicht „euer geringster Mitbruder", wie es der pietistische Normalbriefsteller vorschreibt, sondern συμπρεσβύτερος. Soweit konnte Petrus in brüder-

licher Condescendenz gehen, ohne der Wahrheit seiner apostolischen Praerogative das Geringste zu vergeben. Die Apostel waren in der Urgemeinde zu Jerusalem das gewesen und sind für die Gesammtgemeinde Jesu das geblieben, was die πρεσβύτεροι jeder Einzelgemeinde sein sollen. Es ist ganz hölzern, wenn manche Ausleger aus unserer Stelle den Schluss ziehen, die Apostel hätten sich in allen Gemeinden Sitz und Stimme im Presbyterium vorbehalten. Man darf sich überhaupt die Apostel nicht vorstellen, wie sie eine Kirchenverfassung ausklügeln. Was sie als Organisatoren der sichtbaren Kirche geleistet haben, das ist gerade wie ihre Schriften reine Gelegenheitssache, naturgemäss hervorgewachsen aus den Verhältnissen und deren gebieterischen Forderungen. Die Apostel, welche durch den Missionsbefehl des Herrn darauf angewiesen waren, die von ihnen gegründeten Gemeinden nach verhältnismässig kurzer Zeit wieder zu verlassen und sich selbst zu überlassen, setzten nach Act 17, 23 in jeder Gemeinde κατ' ἐκκλησίαν oder wie Tit 1, 6 sagt κατὰ πόλιν Vorsteher ein. Für diese lag der hier gebrauchte Amtsname πρεσβύτεροι, der auch in einer andern der ältesten Schriften des Kanons, nämlich dem Jakobusbrief 5, 14 sich findet, nach Analogie des ganzen Alterthums sehr nahe. Alle alten Völker gaben ihren Volks- und Gemeindevertretungen Namen, welche dem Begriff πρεσβύτερος entsprechen. Die Israeliten זְקֵנִים, was in den Evangelien eben durch πρεσβύτεροι wiedergegeben ist, die Griechen γερουσία, die Römer senatus. Die Bezeichnung πρεσβύτερος lag um so näher, als die Apostel naturgemäss die Leitung jeder neuen Gemeinde einigen älteren Gemeindegliedern, einigen Hausvätern werden übertragen haben. Dem widerspricht durchaus nicht, wenn Clemens Romanus in seinem Briefe an die Korinther sagt, die Apostel hätten in Landschaften und Städten gepredigt und die Erstlinge derselben auf Grund ihrer Prüfung im Geist zu Vorstehern bestellt. Vielmehr dürfen wir es den Aposteln zutrauen, es werde zu dieser Prüfung im Geist auch das gehört haben, dass sie nicht Jünglinge, sondern nur erprobte Männer, ἐλλόγιμοι ἄνδρες wie Clemens sagt, ἄνδρες μαρτυρούμενοι, wie es Akt. 6, 3 heisst aus den Erstlingen, d. h. aus den zuerst für das Evangelium Gewonnenen zu Gemeindevorstehern gewählt haben. Treffend sagt Holtzmann in seinem Commentar zu den Pastoralbriefen: „Die Ideenassociation des Alters überhaupt und des Aeltestenamtes ist eine ganz leichte und vollzieht sich wie von selbst. Das natürliche Alter brachte von selbst eine gewisse Autoritätsstellung, diese eine gewisse Befugnis und die Befugnis zuletzt den amtlichen Charakter." Das kann ich acceptiren, freilich mit der Modifikation, dass die Apostel das Selbstverständliche in die Potenz des zu Recht Bestehenden erhoben haben. Diesen πρεσβύτεροι gegenüber wurden dann die übrigen Gemeindeglieder wiederum ganz naturgemäss νεώτεροι

genannt; so hier v. 5. Eine Identifikation dieser *νεώτεροι* mit dem spätern kirchlichen Amte der *διάκονοι* ist baarer Unsinn; denn von den *διάκονοι* verlangt 1. Tim. 3. 12 ausdrücklich, sie müssten verheirathet sein und bekannt als gute Hausväter. Vollends abenteuerlich ist die Behauptung von Hatch und Harnack, die *πρεσβύτεροι* seien ursprünglich die Patrone gewesen, die *νεώτεροι* die denselben verpflichteten Clienten. Von einem solchen feudalen Zustand weiss das N. T. absolut nichts. Dagegen ist allerdings mit den beiden genannten Gelehrten das zu betonen, dass die Bezeichnungen *πρεσβύτεροι* und *νεώτεροι* von einer ersten Stufe der christlichen Gemeindeverfassung Zeugniss ablegen, welche man mit Hatch und Harnack die patriarchalische nennen kann. Und es ist in dieser Beziehung unser Abschnitt unzweifelhaft ein locus probans für die noch immer nicht genugsam gewürdigte Annahme von Weiss, es sei der 1. Petrusbrief wie der Jakobusbrief in eine sehr frühe Zeit, in die erste Hälfte der fünfziger Jahre zu setzen. Jedenfalls ist diese Betrachtungsweise viel plausibler als die von Weizsäcker und Holtzmann, welche den 1. Brief Petri in dieselbe Reihe von Nachbildungen paulinischer Lehr- und Ermahnungsschriften stellen wie Kolosser und Epheser und hiefür unsern Abschnitt ausbeuten, indem sie von ihm sagen, er sehe ein ausgebildetes Hirtenamt der Aeltesten in der Gemeinde voraus und behandle die Pflichten desselben nach Anlage der Haustafel, welche hervorgegangen sei aus den Bemühungen der nachapostolischen Zeit um ein festes Verzeichnis christlicher Gebote.“ Vielmehr haben wir hier ganz primitive Verfassungszustände vor uns, völlig entsprechend der durch Kap 4, 11 als noch vorhandenen vorausgesetzten, freien, charismatischen Lehrthätigkeit der Erstlingszeit. Die für das Verhältnis der Gemeinde und ihrer Vorsteher in V. 2 gebrauchte Bezeichnung *ποίμνιον* und *ποιμαίνειν* sammt dem nachher in V. 4 von Christo gebrauchten *ἀρχιποίμην* weisen zurück auf das A. T. Hier wird Jahve selbst als Hirte seines Volkes aufgefasst. Die speciell in Ps. 23 namhaft gemachten einzelnen Züge der grossen Hirtentreue gegen sein auserwähltes Volk sind als Urbilder der Pastoration von grösstem Werth. Ich erinnere nur an die einzelnen Verba, mit welchen Ps. 23 die Funktionen des Hirten so überaus inhaltschwer bezeichnet: unterbringen, führen, erquicken, anleiten, trösten, den Tisch decken, einschenken und salben, im Sinne von festlich schmücken. Aus diesem Verbis allein lässt sich eine ganze Pastoraltheologie entwickeln.

Auch was von menschlichen רֹעִים der Gemeinde Israel, von ihrer Treue und Untreue im A. T. von Mose geschrieben steht und dann namentlich im Buche Jeremia vorkommt, ist von grosser Bedeutung. Namentlich aber ist hier zu erinnern an die prophetischen Stellen vom messianischen Hirten; z. B.: Jes. 40, 11, wie ein Hirte wird er

seine Heerde weiden, in seinem Arm fasset er die Lämmer und in seinem Busen trägt er sie, die säugenden Mütter leitet er“ und aus Ezech. zunächst 34, 11: „ich will selbst auf meine Schafe achten und nach ihnen sehen, wie ein Hirte nach seiner Heerde siehet, also will ich nach meiner Heerde sehen und sie erretten aus all den Orten, wohin sie zerstreuet worden am Tage des Gewölks und des Wolkendunkels und 37, 24: „Mein Knecht David soll König über sie und ein einziger Hirte über sie alle sein und in meinem Recht sollen sie wandeln und meine Satzungen behalten und sie thun. In Ezechiel 34 finden wir hinsichtlich des Hirtenamtes neben dieser messianischen Verheissung auch schwere Anklagen: „Wehe den Hirten Israels, die sich selbst weiden, die Schwachen nicht stärken, die Kranken nicht heilen, die Verwundeten nicht verbinden, die Verjagten nicht zurückbringen; die Verlorenen nicht suchen, mit Gewalt über sie herrschen und Strenge,“ und die schwere Drohung: „ich will an die Hirten und fordere meine Schafe von ihren Händen.“

Die Erfüllung jener messianischen Weissagungsreden von einer Pastoration nach dem Herzen Gottes finden wir in Christo. Sein Pastoralleben ist die thatsächlich göttliche Einsetzung des pastoralen Amtes. Sein Leben entspricht völlig seinem Selbstzeugniss Joh. 10, dass er *ὁ ποιμὴν ὁ καλός*, d. h. wörtlich, das Ideal eines Hirten sei. Dem Vorbilde dieses Ideals suchten die Apostel selbst nachzukommen, und wo sich ein *ποίμνιον Θεοῦ*, eine aus Israel und den Heiden gesammelte Gemeinde von Solchen fand, die Gott in Christo angehören wollten, da wählten sie *πρεσβύτεροι* aus mit der Verpflichtung, die in ihrem Bereich befindliche Heerde Gottes zu weiden nach der regula des *ποιμὴν καλός*. Diese Verpflichtung finden wir auch hier. Zu bedauern ist, dass die deutsche Schriftsprache kein Wort hat, welches dem griechischen *ποιμαίνειν* völlig entspricht. Sowohl „weiden“ wie „leiten“ drücken bloss einzelne Faktoren des Hirtengeschäftes aus. In dem Dialekt der schweizerischen Aelpler hat sich das vollsinnige Verbum erhalten. Wenn im Frühsommer das Vieh auf die Alpen getrieben wird, so sagen die Leute, welche mitgehen, um die Sömmerung zu überwachen: „mer wei gah hirte“: wir wollen hirten gehn.

Das *ἐν ὑμῖν*, welches V. 2 als nähere Bezeichnung zu *ποίμνιον* hinzugefügt ist, wird sehr verschieden gefasst. Am nächsten liegt es doch wohl, es gerade so zu nehmen wie in V. 1, also in der lokalen Bedeutung: in eurem Bereich. Hingegen hat freilich Hofmann, der alles Naheliegende glaubt in die Ferne rücken zu sollen, geltend gemacht: die Gemeinden seien der Bereich, in dem sich die Aeltesten befinden und nicht umgekehrt; es könne also nicht in demselben örtlichen Sinne gesagt werden *τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον*, in welchem vorher von *πρεσβύτεροι ἐν ὑμῖν* die Rede war. Hofmann folgt deswegen

Luther in der Uebersetzung: „die Heerde, die euch befohlen ist," die in eure Hand gelegt ist, nach Analogie des klassischen εἶναι ἔν τινι, sich auf jemanden verlassen. Allein diese Analogie ist sehr weit hergeholt und Hofmanns Einwendung gegen die lokale Fassung ebenfalls. Man vergesse doch nicht, es sind Missionsgemeinden, παρεπίδημοι διασπορᾶς, an welche der Brief gerichtet ist. Warum soll da der Apostel nicht sagen können: die Heerde Gottes bei euch, in eurem Bereich?

Das im t. r. folgende ἐπισκοποῦντες fehlt im Sinaiticus und im Vaticanus, sowie in den patristischen Citaten und ist daher wohl zu streichen. Wahrscheinlich ist es spätere Zuthat; man glaubte im Geist und Interesse einer weiteren Entwicklung der Kirchenverfassung dieser Stelle eine Hinweisung auf den ἐπίσκοπος einfügen zu sollen. Ἐπισκοποῦντες ist auch ganz überflüssig; denn die folgenden adverbialen und participialen Bestimmungen schliessen sich ganz gut an ποιμάνατε an. Es sind drei Doppelglieder, welche angeben, von welcher Sinnesweise die Amtsthätigkeit frei und von welcher sie getragen sein muss.

1) μὴ ἀναγκαστῶς, ἀλλ' ἑκουσίως κατὰ θεόν. Hier ist zunächst zu bemerken, dass der Zusatz κατὰ θεόν, der im t. r. fehlt, wohl mit Recht aus dem Sinaiticus, dem Alexandrinus und den meisten alten Versionen durch Tischendorf und auch durch Riggenbach und Stockmeyer aufgenommen worden ist. Wiesingers Einwand, er störe die Concinnität und den akuraten Parallelismus, beweist gar nichts. Im Gegentheil, das etwas Störende dieses Zusatzes legitimirt ihn gerade als ursprünglich und erklärt, wie man dazu kommen konnte, ihn zu streichen. Es gibt zweierlei Amtsverwaltung: eine, die sich Zwang anthut, um sich nur ja nichts zu vergeben vor den Menschen und eine, die ihre Arbeit willig thut im Dienste Gottes. Dort wäre man viel lieber frei, aber weil man einmal etwas übernommen hat, so will man es auch durchführen. Das sind die, von welchen Bengel sagt: non sine reprehensione sunt pastores, qui si res integra esset, mallent quidvis potius esse. Wer so denkt, der nehme noch heute seinen Abschied und werde, was er ἑκουσίως κατὰ θεόν sein kann. Ueber einen fröhlichen Schuhmacher können sich die Engel freuen, aber ein gezwungener Pfarrer ist etwas geradezu „Himmeltrauriges". Man könnte aber freilich auch ἑκουσίως d. h. gerne Pfarrer sein κατὰ σάρκα, aus fleischlichen Beweggründen. Deshalb der Beisatz κατὰ θεόν. Die Willigkeit muss aus Liebe zu Gott und seinem Reich herrühren und nicht etwa aus Eigenliebe, aus Ruhmsucht, Bequemlichkeitssucht, Idyllomanie und Gewinnsucht. Daher folgt:

2) μηδὲ αἰσχροκερδῶς ἀλλὰ προθύμως. Ein Hirte, der die Mühsale seines Berufes nur darum ἑκουσίως auf sich nimmt, weil er an den Nutzen der Wolle und des Schaffleisches denkt, das ist wahrlich nicht der ποιμὴν καλὸς des Evangeliums und wenn er die Schafe noch so

schön füttert und darum noch so beliebt ist bei ihnen; denn ein solcher auf seinen eigenen Vortheil bedachter Hirte wird niemals sein Leben riskieren wegen des einen verlorenen Schäfleins, sondern er wird es schonen und sich zu conservieren suchen, um den Gewinn von den 99 Anderen einzuheimsen. Und dabei wird er der pseudopastoralen Erwägung Raum geben: was hülfe es, wenn ich mein Leben verlöre beim Suchen des Einen und damit den 99 ihren Hirten raubte?

Solche Argumentation bekommt vielleicht von den Menschen die Note bewunderungswürdiger Umsicht und praktischer Lebensweisheit, nach dem Urtheil der Schrift dagegen ist ein solcher ein *μισθωτὸς αἰσχροκερδής*. *Προθύμως* verwaltet nur der sein Amt, welcher einerseits mit dem Apostel (2 Kor. 12, 14) sagen kann: „ich suche nicht das Eure, sondern Euch“ und andererseits auf sich anwenden kann das andere paulinische Wort: „die Liebe suchet nicht das Ihrige“ (1 Kor. 13, 6).

Aber auch wenn eine blosse Warnung vor Habsucht hier vorliegen sollte, was mir durch das *προθύμως* ausgeschlossen zu sein scheint, hätte Holzmann doch kein Recht, darin etwas Nachapostolisches zu erblicken. Denn Judas-Seelen, welche das *ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν* missbrauchen, hat es in der Gemeinde Jesu von jeher gegeben.

Ungleich viel umstrittener als die beiden bisherigen Doppelglieder ist

3) *μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων, ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου*. Als eine wahre Ironie des Schicksals ist zunächst der Umstand zu bezeichnen, dass dieses Todesurtheil aller Hierarchie, welches denn auch schon Bernhard von Clairvaux dem machtsüchtigen Papst Eugen ins Angesicht geschleudert hat, im Codex Vaticanus fehlt. Da die Worte in allen anderen Codices stehen, so hat Buttmann sehr unrecht gethan, sie aus dem Texte zu entfernen. *κατακυριεύειν* ist ein im N. T. mehrfach vorkommendes Synonymon von *κατεξουσιάζειν* und *καταδυναστεύειν*. Wir finden es in dem Herrn-Wort von der weltlichen Obrigkeit Marc. 10 und Matth. 20 und in der Erzählung Apostelgesch. 19 von dem Besessenen, der die Söhne des Skenas überwältigte. Hier ist die Anspielung auf das citierte Wort Jesu unverkennbar. Es entspricht unserem deutschen vergewaltigen, und bezeichnet wie dieses nicht schlechthin einen feindseligen, sondern mehr nur einen rücksichtslosen, brutalen Charakter.

Solches *κατακυριεύειν* ist von Seiten der Exegeten an dem nun folgenden *κλῆροι* im reichsten Maasse geübt worden. Am merkwürdigsten ist das Verfahren von Weizsäcker. Er gibt den Ausdruck *μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων* in seiner Uebersetzung des N. T. wieder durch die Worte: „nicht als Amtsherren“. Den Commentar zu dieser zwar kurzen aber nicht guten, sondern recht dunkeln Stelle finden

wir in seiner Geschichte des apostolischen Zeitalters, wo es S. 640 heisst: „Nach 1. Petri 5, 3 verfügten die πρεσβύτεροι über die Aemter, darin liegt, dass die Aeltesten als solche nicht schon das Amt bedeuten". Diese Auffassung unserer Stelle ist eine Rückkehr zu der katholischen Exegese, welche den spätern kirchlichen Gebrauch des Wortes κλῆρος zur Bezeichnung der Geistlichkeit auf völlig anachronistische Weise in unsere Stelle hineintrug. Fragen wir nach dem neutestamentlichen Gebrauch des Wortes κλῆρος, so begegnet uns zunächst die ursprüngliche Bedeutung des Wortes als „Loos", was hier natürlich wegfällt, und dann zwei Abgeleitete, nämlich das, was einem durchs Loos zugefallen ist und dann überhaupt, was einem von einer Gesammtheit als spezieller Antheil angehört. In dieser letzten Bedeutung finden wir das mediale προσκληροῦσθαι Akt. 17, 4 von denjenigen Thessalonikern gebraucht, welche eine Gemeinde um Paulus bildeten, sich aus dem Ganzen der Judenschaft von Thessalonich als einen dem Paulus anhängenden Theil absonderten, wie denn auch die LXX das hebräische עַם נַחֲלָה durch λαὸς ἔγκληρος oder κληρονομιάς wiedergeben.

Demnach wären hier die κλῆροι die den Presbytern als ihre Diöcese angehörigen Einzelgemeinden, dieselben werden auch im nachapostolischen kirchlichen Sprachgebrauch κλῆροι genannt.

So redet Theophanes von Bizanz seine Zuhörer an: ὦ κλῆρος ἐμός. Und wir sollen in der That unsere Gemeinde τὸ ἐν ἡμῖν ποίμνιον als uns zugehörig betrachten, freilich aber nur in relativem Sinne; die Schranke hiefür liegt eben in dem μὴ κατακυριεύοντες, welches uns in Verbindung mit κλῆροι erinnert an die Art, wie Paulus sich 2 Kor. 1, 24 dagegen verwahrt, er lege es nicht darauf an κυριεύειν ὑμῶν τῆς πίστεως. Je mehr wir in einer Gemeinde und in einer Familie derselben oder auch mit einem einzelnen Gemeindeglied festwachsen, um so näher liegt die Versuchung zu geistlicher Vergewaltigung. Und es gibt auch eine sanfte, nicht mit derben Faustschlägen manipulierende, sondern mit süssen Liebesbetheuerungen osculierende Vergewaltigung. Rom kennt und braucht alle diese Mittel brutaler Vereinerleiung seiner Leute von den schreckenvollsten Anathematismen bis zu den verheissungsvollsten Makarismen. Und die Geschichte der sogenannten evangelischen Kirche ist von Spuren dieses römischen Sauerteiges nicht ganz frei. In früherer Zeit brauchte man den Stab Wehe, der Orthodoxismus das Richter-Schwert, der Pietismus die Büsser-Geissel, heutigen Tages ist, ach seien wir ehrlich, „nur weil sie nicht mehr konnten so wie in den alten Zeiten" der Stab Sanft das Mittel zum hierarchischen Zweck. Ich will keinen „Kübel" voll Details ausschütten. Aber an das möchte ich doch erinnern, dass namentlich in den mit den Werken

der Innern Mission zusammenhängenden Vereinsleben vielfach ein *κατακυριεύειν* geübt wird, eine Verkümmerung der evangelischen Freiheit, eine Identifikation des eigenen Steckkopfs mit dem heiligen Geist, ein rücksichtsloses Durchsetzen der eigenen Meinungen, die gute Meinungen sein können, die aber sich nicht als allein berechtigte Dogmatische und ethische Anschauungen aufspielen sollen. Statt des *κατακυριεύειν* fordert Petrus hier mit den Worten: *ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου*, die Pflicht des Vorbildes von uns. Muster, Typen des lebendigen Christenthums sollen wir sein im täglichen Leben, in der persönlichen Bethätigung des Glaubens, in der Heiligung, in der Berufstreue, im Familienleben, in der Geduld, darüber wäre an der Hand von Stellen wie z. B. 1. Tim. 4, 12 viel zu sagen. Zum *καλῶς ποιμαίνειν* gehört nach Joh. 10, 4 vor allem das *ἔμπροσθεν αὐτῶν πορεύεσθαι*, das tägliche Wandeln desselben Weges und im Geistlichen das fortgesetzte Essen von derselben Weide mit Lesen, Beten Communizieren.

Herrlich ist der Lohn, der in V. 4 denjenigen in Aussicht gestellt wird, der *καλῶς ποιμαίνει τὸ ποίμνιον τοῦ Θεοῦ*. Ueber kurz oder lang wird der *ἀρχιποίμην*, der Oberhirte Jesus Christus die Sache selbst in die Hand und uns den Hirtenstab aus der Hand nehmen, seis dass wir seine Wiederkunft oder unser letztes Stündlein erleben. Auch das Letztere ist ein *φανερουσθαι τοῦ ἀρχιποίμενος*, wenn schon hier nur das Erstere gemeint ist. Er komme so oder anders, so wird sein Lohn mit ihm kommen (Off. 22, 14); es werden diejenigen, welche an seiner Statt und in seiner Nachfolge geweidet haben davontragen *τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον*. *Ἀμαράντινος* wird von den Meisten mit Luther einfach als gleichbedeutend mit *ἀμάραντος* gefasst und durch unverwelklich übersetzt. Das lässt sich sprachlich nicht rechtfertigen. *Ἀμαράϊνος* kommt von *ὁ ἀμάραντος*, einem allerdings auch von dem Stamme *μαραίνω* abgeleiteten Terminus technikus der Botanik. *Ὁ ἀμαράντινος στέφανος* ist der Immortellenkranz, welcher, wie Usteri sich modern ausdrückt, verdienten Chargierten der griechischen *ἔφηβοι* gereicht wurde. Der Immortellenkranz, den die verdienten Chargierten des *ποίμνιον τοῦ Θεοῦ* zu erwarten haben, ist eben die *δόξα*, die ewige Herrlichkeit, welche auch Jakobus 1, 12 in der Sprache nicht nur der Kampfspiele, sondern schon des A. T. als *στέφανος*, als Siegespreis bezeichnet wird.

An diese Presbyter-Vermahnung wird nun durch *ὁμοίως* eine ähnliche für die übrigen Gemeindeglieder angereiht, gerade wie ebenfalls mit *ὁμοίως* Kap. 3, 1 die Weiber-Vermahnung an die Sklavenvermahnung und Kap. 3, 7 ebenso die Männer-Vermahnung an die Weiber-Vermahnung. Schon das folgende *πάντες δὲ* verbietet, unter *νεώτεροι* die dem Presbyter untergeordnete Diakone zu verstehen. Das Institut der

Diakone war in jener frühen Zeit ohne Zweifel noch gar nicht vorhanden und wo es in der apostolischen Zeit eingerichtet war, da wurden keine *νεώτεροι* oder *νεανίσκοι* dazu verwendet, sondern, wie wir gesehen haben, bestandene Männer. Hiegegen beweisen die Jünglinge, welche die Leichname des verlogenen jerusalemischen Ehepaars bestatteten, nicht das Mindeste. Im Gegentheil, jene jungen Gemeindeglieder, welche Akt. 5 von Petrus zu der traurigen Funktion beordert wurden, sind specimina unserer *νεώτεροι*, von welchen verlangt wird, sie sollen den *πρεσβύτεροι* unterthan sein. Je mehr diese *τύποι* sind, um so mehr dürfen sie auch von Jenen ein *ὑποτάσσεσθαι* erwarten. In der christlichen Gemeinde soll Ordnung herrschen. Und zur Ordnung gehört immer Unterordnung unter die Vorgesetzten. Dieses göttliche Grundgebot stösst das Evangelium wahrlich nicht um. Dagegen gewährt es von ferne keine absolute Anciennetäts-Privilegien wie noch das A. T. Sondern es bringt selbst am 5. Gebot eine gewisse Correktur an: *μὴ παροργίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν*. Auch hier folgt auf das Gebot des *ὑποτάσσεσθαι* sofort eine allgemeine auch den Presbytern geltende Ermahnung: V. 5. Aus dem t. r. dieses 5. Verses ist *ὑποτασσόμενοι* nach den besten Autoren zu streichen. Es ist leicht zu erkennen, dass dieses Wort erleichternde Glosse ist; denn die doppelte Verbindung von *ἐγκομβώσασθε* einerseits mit *ἀλλήλοις* und anderseits mit *ταπεινοφροσύνην* ist in der That etwas schwierig. Stellen wir zunächst die Bedeutung von *ἐγκομβοῦσθαι* fest. Dies Verbum ist Derivatum von *κόμβος* die Schleife und zwar derivatum indirectum. Direkte Derivate von *κόμβος* gibt es zwei: einmal *ἐπικόμβιον*. So hiessen die Denkmünzen, welche man sich mit einem Bande an den Hals knüpfte. Stünde hier *τὴν ταπεινοφροσύνην ἐπικομβώσασθε*, so würde das heissen: schmücket euch mit der Demuth, traget sie zur Schau, brauchet stets die bescheidensten Ausdrücke, redet nur in winselnden Tönen. Es gibt eine solche *ἐπικόμβιον*-artige Demuth, ein glitzerndes Erkennungszeichen, an welchem man die Zionspilger glaubt erkennen zu dürfen. Davon ist aber hier nicht die Rede. Es heisst nicht *ἐπικομβώσασθε*, sondern *ἐγκομβώσασθε*. Das Verbum kommt von *ἐγκόμβωμα* der Arbeitsschurz, von welchen wir im Onomasticon des Julius Pollux, des bekannten griechischen Grammatikers aus dem 2. Jahrhundert, Buch IV, Cap. 18, lesen: *τῇ δὲ τῶν δούλων ἐξωμίδι καὶ ἱματίδιόν τι προσκείται λευκὸν ὃ ἐγκόμβωμα λέγεται*, die Sklaven tragen über ihrem Unterkleid noch ein weisses Kleidungsstück, welches *ἐγκόμβωμα* heisst. Es ist das lateinische lintium, welches Jesus bei der Fusswaschung (Joh. 13) trug. Nicht Schaumünze, sondern Arbeitsschurz soll die Demuth sein. Nicht in Worten soll sie sich kundgeben, sondern in der beständigen selbstvergessenden, auch vor niedrigen, schmutzigen Handreichungen, zu welchen man einen Schurz braucht, nicht zurückschreckenden Dienstbereitwilligkeit.

Wie aber ist ἀλλήλοις zu fassen? Gewiss nicht so wie Weizsäcker thut, welcher übersetzt „leget einander den Schurz der Demuth an“. Dies ist schon grammatisch unmöglich. Man darf das Medium nicht wie ein Aktivum behandeln. Und dem Sinne nach schiesst die Weizsäcker'sche Uebersetzung vollends neben das Ziel. Denn dazu ist der Hochmüthigste bereit, dem Anderen die Schürze der Demuth umzubinden; die Alten sagen zu den Jungen und die Jungen zu den Alten: Ducket Euch! Petrus aber will das Gegentheil sagen: Junge und Alte sollen ihre ταπεινοφροσύνη, ihr geringes Denken von sich selbst dadurch beweisen, dass sie einander gegenseitig gerne nicht den Kopf, sondern die Füsse waschen.

Diese Ermahnung wird begründet durch das Citat von Sprüche 3, 34 und zwar wie Jak. 4,6 nach den LXX. Die ὑπερηφανία d. h. wörtlich das Mehr als Andere scheinen wollen und gelten wollen bekämpft Gott systematisch und macht es zu Schanden; dagegen die ταπεινοφροσύνη hat die Verheisung seiner χάρις.

Bücherschau

der

„Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz“.

Dr. Jahn, Albert. *Dionysiaca. Sprachliche und sachliche Platonische Blüthenlese aus Dionysius, dem sog. Areopagiten, zur Anbahnung der philologischen Behandlung dieses Autors.* Altona und Leipzig. Verlag von A. C. Reter. 1889, X und 84 S. 8°.

Herr Dr. Jahn, welcher als einer der ersten Kenner der kirchenväterlichen Gracität durch verschiedene, nicht gehörig verbreitete Schriften sich erwiesen hat, sucht hier das Dionysische Problem in Bezug auf die Sprache und den Styl dieses Urhebers der christlichen Mystik zu lösen.

Während nämlich die Einen ihn als einen schwulstigen Schriftsteller bezeichnen, rühmten Andere dessen klassischen Atticismus. Unser Verfasser, der nach den Herren Hipler und Dräseke ihn in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts setzt, erklärt und vermittelt diesen Widerspruch dadurch, dass Dionysius eine Menge Ausdrücke dem Plato, besonders dessen Symposion, Phaedros, den Leges und den Briefen, aber auch dem mehr theologischen Timäus und der Republik entlehnt hat. Er führt dieses mit grosser Genauigkeit in Bezug auf die Schriften des Dionysius durch, die Bücher von der himmlischen und von der kirchlichen Hierarchie, von den göttlichen Namen, von der mystischen Theologie und der Briefe.

So weist er bei Plato die Ausdrücke ἐπιστρέφειν und ἐπιστροφή für die auch von Plotin + 270 und Proklos + 485 gefeierte Hinkehr der Seele zu Gott, nach, welche der μεταστροφή des Plato, Rep. VII. 525 C. 532 B mit ἐπὶ entspricht.

Die mit vieler Akribie durchgeführte Nachweisung der technischen Ausdrücke bei Plato wäre noch überzeugender, wenn ganze Sätze zur Darstellung der Einheit in der philosophischen Anschauung beigebracht worden wären. Doch auch für jene Beweisführung können wir dem kundigen Fleisse des Verfassers nur dankbar sein. *(E. v. Muralt.)*

Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich. Zehnter Jahrgang, 1889. Wien und Leipzig, J. Klinkhardt.

Dieser Jahrgang eröffnet eine der bedeutendsten Arbeiten, welche diese Zeitschrift je gebracht hat, Dr. Ritter *von Otto's* Geschichte der Reformation im Erzherzogthum Oesterreich unter Kaiser Maximilian II. (1564—1576), die Fortsetzung zu den früher vom gleichen Verfasser in derselben Zeitschrift publicirten Anfängen der österreichischen Reformation und zugleich die erste aus den Hauptquellen des niederösterreichischen Landesarchivs in Wien geschöpfte, darum vollständige Darstellung eines wichtigen Stückes Reformationsgeschichte. Würdig reiht sich *Trautenbergers* Schilderung der Burg Hochosterwitz in Kärnten an, die in ihrer Pracht, mit den vierzehn inschriftenreichen Thoren des aufsteigenden Burgweges, ein wahres Monument der grossen Vergangenheit bildet, auf welche Oesterreichs Protestantismus zurückblicken kann. Die andern Beiträge, abgesehen von einer willkommenen Uebersicht der österreichisch-ungarischen Reformationsgeschichte von *Deustch* (S. 178—206 des vierten Heftes), sind nach besondern Seiten lehrreich für den Einblick in die Kreuzesschule, welche diese Kirchen zu bestehen hatten. Wir zweifeln nicht, dass das Jahrbuch, wenn es so gehaltvoll bleibt, wesentlich dazu beitragen wird, die österreichischen Protestanten zu verbinden und ihr evangelisches Bewusstsein zu beleben. Das Unternehmen ist der Sympathie aller Glaubensgenossen werth. *(Egli.)*

Gottlieb Linder (deutscher Pfarrer in Lausanne), *Simon Sulzer und sein Antheil an der Reformation im Lande Baden, sowie an den Unionsbestrebungen.* Heidelberg, C. Winter 1890.

Mit wachsendem Geschick hat der Verfasser eine Reihe von Beiträgen zur Reformationsgeschichte bearbeitet; der vorliegende ist der bedeutendste. Der Berner Oberländer Sulzer, bisher durch Hundeshagens Werk über die Conflicte der protestantischen Glaubensparteien im Bernischen uns am meisten bekannt, begegnet uns hier namentlich als Reformator der Markgrafschaft Baden, wobei indess auch seine confessionelle Vermittlerrolle gebührend berücksichtigt wird. Die Biographie hat also einen doppelten Reiz, abgesehen von der persönlichen Eigenart ihres Helden selber, sowie von ihrem Werthe als quellenmässiger Forschung überhaupt. Die Schreibart zeigt bei aller Sorgfalt, die das Kleinste nicht vergisst, das Streben nach Uebersichtlichkeit und liest sich gut. Erwähnt darf die hübsche Ausstattung werden, die dem fürstlichen Gönner des landesgeschichtlichen Studiums in Baden zu verdanken ist. Eine einzige Frage sei uns gestattet: wäre es nicht möglich gewesen, über die reformatorischen Anfänge in Baden vor Sulzer etwas reichere Nachrichten beizubringen und so die Lücke von 1525 (Brief Oecolampads an Zwingli) bis 1554 (Sulzers erste Beziehungen zu Baden) einigermassen auszufüllen? *(Egli.)*

Zwei Vorlesungen über die hebräische Poesie.

Von Dr. *Victor Ryssel*, Prof. in Zürich.

II.

Der Einfluss der hebräischen Lyrik auf das protestantische Kirchenlied.

Durch ihren ästhetischen Werth und ihren religiösen Gehalt stehen die Dichtungen des Alten Testaments und besonders die Psalmen, die Erzeugnisse der heiligen Lyrik, allen anderen Schöpfungen religiöser Dichtkunst voran, und dieser ihr unvergänglicher Werth zeigt sich auch darin, dass sie — und mit Recht — zu allen Zeiten als die unerreichbaren Muster echter religiöser Poesie angesehen worden sind, so dass überall da, wo Gottes Macht und Herrlichkeit, seine Liebe und Gnade am schönsten und wahrsten, am gewaltigsten und innigsten besungen worden sind, die Anlehnung an diese Muster ohne Gleichen klar und deutlich zu Tage tritt. Man weiss in der That nicht, worüber man mehr staunen soll, ob über die ewige Schönheit und Jugend, durch welche sie auch heute noch, nachdem sie zuerst vor mehr als zweitausend Jahren zum Preise Gottes erklungen sind, ebenso frisch und warm zum Herzen dringen, das sie bald durch die gewaltige Sprache zum Preise der göttlichen Majestät und Herrlichkeit zu Staunen und Bewunderung hinreissen, bald durch die leise Klage eines vom Unglück verdüsterten und doch im Hinblick auf den ewigen Helfer nicht verzweifelnden Gemüthes sanft zu rühren wissen, — oder ob wir uns mehr wundern sollen über den mächtigen Einfluss, den sie trotz ihrer einfachen Natürlichkeit auf die religiöse Dichtung aller christlichen Völker und Zeiten ausgeübt haben, so dass die altchristliche Hymnik ebenso wie unser evangelisches Kirchenlied ihre schönsten Gedanken aus dem unerschöpflichen Quell der heiligen Lyrik geschöpft haben, dessen an religiöser Empfindung überreicher Strom in den Psalmen bald leise murmelnd, bald mächtig brausend, immer aber frisch und klar dahinfliesst. Dieser unvergängliche Werth der heiligen Lyrik liegt aber vor allem darin begründet, dass in den Psalmen alles, was das menschliche Herz bewegen und erfüllen kann, die ganze Stufenleiter der mannigfachsten Gefühle und Empfindungen in der unmittelbarsten Weise und doch zugleich in schöner, edler

Form zum Ausdruck gebracht wird. Eben weil der freie Flug der dichterischen Phantasie nicht durch die beengenden Schranken eines festbestimmten Versmasses gehemmt wird, so dass der Dichter sein Inneres frei und voll ausströmen lassen kann — eben darum wird die hebräische Poesie an Unmittelbarkeit und Frische, an Tiefe und Lebendigkeit der Empfindung von keiner anderen übertroffen.

In Folge dieser Vorzüge ist die Psalmendichtung zugleich die Krone der hebräischen Poesie. Denn da der Hauptcharakter der alttestamentlichen Dichtung — dem Grundcharakter des israelitischen Volkes entsprechend — darin besteht, dass sie eine wesentlich subjective Darstellung ist, d. h. eine Darstellung der eigenen Empfindungen, Wünsche und Anschauungen des Dichters, so ist auch an und für sich schon klar, dass die Psalmendichtung den Höhepunkt der hebräischen Poesie bildet. Denn in den Psalmen spricht sich das subjective Fühlen und Denken des Dichters am unmittelbarsten aus. Hier tiefe Klage oder sanfte Trauer, dort jubelnde Freude oder jene sinnige Klarheit, welche den göttlichen Fügungen stille hält; dort stürmische, dringende Bitte unter ernsten Unschuldsbetheuerungen, dort freudiger Dank für unverhoffte Rettung mit reichen Gelübden Gott zu preisen — überall aber derselbe warme Herzenston, der unmittelbar aus dem Herzen kommt und zum Herzen dringt. In dieser Mannigfaltigkeit des Inhalts, die für jede Freude und jeden Schmerz das rechte Wort hat, sieht schon Luther den Hauptwerth der Psalmendichtung und zugleich den Zauber ihres mächtigen Einflusses begründet, indem er sagt: „Wo findet man feinere Worte von Freuden, denn die Lob- oder Dankpsalmen haben? Da siehest du allen Heiligen ins Herze, wie in schöne, lustige Gärten, ja wie in den Himmel, wie feine, herzliche, lustige Blumen darinnen aufgehen von allerlei schönen, fröhlichen Gedanken gegen Gott um seine Wohlthat. Wiederum, wo findest du tiefer, kläglicher, jämmerlicher Wort von Traurigkeit, denn die Klagpsalmen haben? Da siehest du abermal allen Heiligen ins Herz, wie in den Tod, ja wie in die Hölle. Wie finster und dunkel ist's da von allerlei betrübtem Anblick des Zornes Gottes!"

Wenn aber von einem Einflusse der hebräischen Lyrik die Rede ist, so sind dabei die übrigen Dichtungen des A. T. nicht ausgeschlossen; denn auch sie haben an dem echt lyrischen, weil subjectiven Charakter der Psalmendichtung Theil. Vor allem weht uns der lyrische Ton auch aus dem Hohenliede und dem Buche Hiob entgegen. Denn nie ist zarter und inniger, nie mit wahrerer und hinreissenderer Empfindung die Liebe gefeiert worden, als in dem Hohenliede, dem Hochgesang der reinen Liebe, die in der innigsten Verbindung zweier gleichfühlender Herzen besteht und deren geistige Innigkeit auch die hie und da pulsirende Leidenschaft adelt und die Krone der Liebe,

die echte Treue, verbürgt.[1]) Und in dem Buche Hiob werden die ewigen Räthsel des Menschendaseins in so ergreifenden Herzenstönen zu lösen gesucht, dass wir sehen, wie der Dichter nur seine eigenen, nach Wahrheit ringenden Gedanken den verschiedenen Personen in den Mund legt, indem auf die Zweifel der Freunde die trotz Anfechtungen unerschütterliche Glaubenszuversicht Hiobs die rechte Antwort giebt, jene Glaubenszuversicht, deren inniger Ausdruck 'ich weiss, dass mein Erlöser lebt' Händel, den unsterblichen Meister des „Messias", zu dem schönsten und erhebendsten Ausdrucke begeisterte, welchen je die beseligende Ruhe, die frommer Glaube verleiht, durch die Welt der Töne gefunden hat. Selbst in den Sprüchwörtern und der mehr reflectirenden Gedankenwelt des Eitelkeit der Eitelkeiten predigenden Dichters, der den König Salomo zum Herold seiner Empfindungen macht, tritt das subjective Element und der lyrische Ton der hebräischen Poesie zu Tage: denn es ist die unmittelbare Ueberzeugung, welche diese Dichter drängt, ihre innerlich empfundenen Lebenserfahrungen zum Segen für ihre Volksgenossen in der Form dichterischer Rede zu verkündigen.

So gehören denn mehr oder weniger alle Dichtungen des A. T. der lyrischen Dichtungsgattung zu, — vor allem aber doch die Psalmen, die unerreichten Muster aller heiligen Lyrik, welche wegen ihrer grossartigen Wirkung auf christlichen Glauben und christliche Sitte von Herder, der sich wie kein Anderer in den Geist der hebräischen Poesie zu versenken verstanden hat, als die „Wohlthäter der ganzen Menschheit" gepriesen werden. „Sie gingen — wie er sagt — mit dem Einsamen in seine Zelle, mit dem Gedrückten in seine Kammer, in seine Noth, in sein Grab: da er sie sang, vergass er seiner Mühe und seines Kummers; der ermattet traurige Geist bekam Schwingen in eine andere Welt zur Himmelsfreude. Er kehrte stärker auf die Erde zurück, fuhr fort, litt, duldete, wirkte im Stillen und überwand — was reicht an den Lohn, an die Wirkung dieser Lieder?"

Wenn es nun gilt, den Einfluss der hebräischen Lyrik auf das evangelische Kirchenlied zu schildern, so kommt der Inhalt und die Form der heiligen Lyrik gleichmässig in Betracht. Denn es sind nicht bloss die Gedanken von Gottes Schöpfermacht und Weltregierung, von seiner Heiligkeit und gnadenreichen Liebe, von seinen herrlichen Eigenschaften und seinen erhabenen Thaten, die in jeder geistlichen Dichtung wie in den Psalmen behandelt werden — in diesen aber zuerst und in einer für alle Zeiten mustergültigen Weise —, sondern es ist

[1]) Vgl. bes. Kap. 8, V. 6 u. 7. S. oben S. 93.

auch die echt poetische Ausdrucksweise, in welche diese Gedanken durch die Psalmendichter eingekleidet worden sind und auf welche eben desshalb die geistlichen Sänger immer und immer wieder zurückgreifen müssen.

Der Reiz der hebräischen Poesie liegt vor allem in der Farbenpracht ihres Bilderreichthums, durch welchen die innersten Gefühle des menschlichen Herzens wie die verborgensten Tiefen der Gottheit in unnachahmlicher Klarheit und plastischer Deutlichkeit vor unser geistiges Auge gezaubert werden, in jenem Bilderschatze der heiligen Sänger, die die nach Gott schmachtende Seele vergleichen mit dem nach frischem Wasser schreienden Hirsche und welche von der Himmelshöhe und Meerestiefe ihre Masse leihen, um Gottes unendliche Macht und Weisheit wie seine Gerechtigkeit und Liebe sinnbildlich dem menschlichen Verständnisse näher zu bringen. Wenn also von einem Einflusse der hebräischen Lyrik auf die geistliche Dichtung irgend welcher Zeit und Nation die Rede ist, so kommt gerade auch dieser eigentümliche und wunderbare Bilderschatz des A. T. in Betracht, insofern er den Dichtungen der christlichen Frömmigkeit ihr buntes Kleid gegeben und ihre Gedankenwelt poetisch verklärt hat.

Indem wir den Einfluss der hebräischen Lyrik eben in dieser Einwirkung der den Psalmen eigenthümlichen Gedankenwelt und Ausdrucksweise auf die christlichen Lieder erkennen, müssen wir jede anderweitige Benutzung der alttestamentlichen Lieder für die christlichen Gemeinden von der Betrachtung ausschliessen. So besonders die unmittelbare Verwendung ganzer Psalmen für Erbauung der Gemeinde, wie dies in den ersten Zeiten innerhalb der reformirten Kirche der Fall war. Denn bei einer solchen Herübernahme alttestamentlicher Dichtungen, mag sie nun in einer möglichst wortgetreuen poetischen Uebertragung oder in einer freieren Reproduction mit den Mitteln der modernen Dichtungsformen d. h. mit Versmass und Reim bestehen, haben wir eben keine neuen selbständigen Dichtungen, auf welche die hebräische Lyrik nur bestimmend einwirkte, sondern nichts als eine mehr oder minder lebensvolle Nachbildung des alttestamentlichen Originales, — ganz abgesehen davon, dass solche Bearbeitungen biblischer Vorlagen meist in ästhetisch werthlose Reimereien ausarteten, die der reinen poetischen Schönheit der Psalmendichtung Eintrag thaten oder bisweilen sie sogar verunzierten. Dies zeigt z. B. das dem französischen Psalter nachgebildete und hauptsächlich durch dessen Melodien fast zwei Jahrhunderte lang die reformirte Hymnologie beherrschende Psalmenwerk des Ambrosius Lobwasser, der den 137. Psalm folgendermassen wiedergiebt:

Da wir zu Babylon am Wasser sassen,
Zu weinen wir nicht kunden vnderlassen,
Wenn wir gedencken theten an Syon,
Als einen ort gantz herrlich vnd sehr schon,
Vor grosser travrigkeit vnd hertzen leiden,
Die Harffen wir auffhiengen an die Weyden.

Aber auch die Psalmendichtungen Cramers, des Zeitgenossen und Biographen Gellerts, die nicht für die Erbauung der Gemeinde und den gottesdienstlichen Gesang bestimmt waren, sondern durch eine geschmackvolle Reproduktion die Psalmen den Anforderungen der modernen Poesie entsprechender und dadurch zugleich wirkungsvoller machen sollten, — auch diese Psalmendichtungen können mit dem Originale der deutschen Bibel Luthers nicht den Vergleich aushalten und erweisen sich häufig nicht minder als eine ästhetische Versündigung, wie die Cramer'sche Uebersetzung desselben 137. Psalmes zeigt:

An des wilden Euphrats Wassern
Dachten unter unsern Hassern
Wir an Zion, klagten wir
Tiefgebeugt, o Gott, von Dir.
Wir, entwöhnt von allen Freuden,
Wehrten nicht der Thränen Lauf,
Hingen trostlos an den Weiden
Die verwaisten Harfen auf.

Mit dieser mehr oder minder unfreien Wiedergabe ganzer Psalmen ist aber nicht die freie Nachschöpfung eines gottbegnadeten Dichters wie Luther zu verwechseln, der die einzelnen Gedanken des zu Grunde gelegten Psalmes gewissermassen nur als die Bausteine benutzt, aus denen er einen neuen Bau in edlen Formen und mit reichen Ornamenten aufrichtet, wovon das herrliche Reformationslied: „Ein feste Burg ist unser Gott," das dem 46. Psalm nachgebildet ist, ein sprechendes Zeugniss ablegt.

Ebenso wie bei jener unfreien Wiedergabe alttestamentlicher Lieder dürfen wir auch dann nicht mehr von einem Einflusse der hebräischen Lyrik reden, wenn das Schriftwort nicht seinem eigentlichen Sinne nach, sondern in allegorischer Auffassung von Einfluss auf die dichterische Ausdrucksweise christlicher Poesie gewesen ist, wie wir einem solchen Einflusse bei den Liedern der christlichen Mystiker aller Zeiten begegnen, in denen z. B. die süssen Klänge der Liebesworte, welche im Hohenliede die Braut an den Bräutigam richtet, aufgefasst werden als die beglückten Ausrufe der in Jesus ihr volles Genüge findenden Seele, — etwa der in der alten Kirche ausgesprochenen Auffassung entsprechend, nach welcher die Israeliten, die an den Wassern von Babel sassen und, der fernen Heimat gedenkend, ihre Harfen an die Weiden

hingen, die menschliche Seele versinnbildlichen, die, ihrer göttlichen Heimat eingedenk, das verlorene Paradies der Sittenreinheit beweint und sich nach ihm mitten unter dem Drängen der wilden Unruhe irdischer Lust trauernd zurücksehnt. Denn bei solcher allegorischer Auffassung der biblischen Gedanken und Bilder werden die dichterischen Wendungen der heiligen Lyrik nicht um ihres ästhetischen Werthes willen den christlichen Dichtungen einverleibt, sondern nur als die niedere Hülle, welche die ewigen göttlichen Wahrheiten umkleidet und nur wie durch einen Schleier hindurch den Blicken der profanen Menschen verräth, — und die Blumen der bildlichen Rede des A. T. werden nicht wegen ihrer ewig grünenden Frische zu einem dichterischen Strausse zusammengebunden, sondern sie sind gewissermassen nichts als die Stichwörter einer höheren Gedankenwelt, die nur um ihres idealen Gehaltes willen in die christliche Dichtung aufgenommen werden. Bei einer derartigen Benutzung der poetischen Ausdrucksweise der hebräischen Lyrik, wie sie für die christliche Mystik charakteristisch ist, gleichen diese allegorischen Dichtungen den bunten Glasmalereien der gothischen Dome: denn wie durch diese bunten Scheiben das Himmelslicht nur in gebrochenen Strahlen und in gedämpftem Scheine fällt, um die Gemeinde durch das mystische Dunkel zu höherer, weltvergessender Andacht zu stimmen, so sollen die einzelnen Gedanken eines solchen Liedes im höheren Chor als vereinzelte Lichtstrahlen einer idealen Gedankenwelt in die Herzen fallen, nicht aber in ihrer einfachen und natürlichen Schönheit und Innigkeit das Herz rühren und zur Andacht stimmen.

So ergiebt sich denn, dass wir von einem Einflusse der hebräischen Lyrik auf das Kirchenlied nur da sprechen dürfen, wo der frei schaffende christliche Sänger seine eigenen dichterischen Gedanken zwar in das Gewand der poetischen Ausdrucksweise des A. T. kleidet, wo aber bei dieser lebendigen Reproduction biblischer Wendungen und Bilder eine neue, inhaltlich und formell selbständige und ästhetisch wahre d. h. in sich harmonische Schöpfung entsteht, aus christlichem Geiste geboren und gesungen in heiligen Tönen.

Nachdem wir in unseren einleitenden Vorbemerkungen die Bedeutung und den Umfang der hebräischen Lyrik festgestellt und das Wesen des berechtigten Einflusses der hebräischen Lyrik näher geschildert haben, werfen wir nun die Frage auf: Welcher Art ist der Einfluss, den die hebräische Lyrik auf unser protestantisches Kirchenlied innerhalb der eben bezeichneten Schranken ausgeübt hat?

Die Wiege unseres evangelischen Kirchenliedes hat auf der Schwelle der neuen Zeit, die mit der deutschen Reformation beginnt, gestanden, und der grosse Reformator Dr. Martin Luther ist auch der Schöpfer und Meister unseres Kirchenliedes gewesen. Bei ihm und seinem kost-

baren Liedervermächtniss hat darum auch die Untersuchung des biblischen Charakters unseres evangelischen Kirchenliedes ihren Anfang zu nehmen. Aber das deutsche Kirchenlied, obwohl etwas Neues, ist doch aus den früheren kirchlichen Dichtungen hervorgewachsen, und zwar nicht bloss insofern, als man die altchristlichen Hymnen nach verschiedenen Seiten hin zum Vorbild nahm, sondern auch desshalb, weil viele der ältesten Kirchenlieder unmittelbare Nachbildungen altchristlicher Hymnen sind. So ist es denn nöthig, auf die Entwickelung der christlichen Poesie vor der Reformation und der Schöpfung des deutschen Kirchenliedes durch Luther einen kurzen Blick zu werfen, wenn wir die Bedeutung dessen, was Luther auch für die geistliche Poesie geleistet hat, recht verstehen und würdigen wollen.

Als ein Erbtheil aus dem Schoosse der Religion des alten Bundes hat die junge christliche Kirche die Sitte des Psalmengesanges in den gottesdienstlichen Versammlungen überkommen. Wie der Herr selbst bei der Stiftung des Abendmahles die während der Passahfeier gebräuchlichen Psalmen, das grosse Hallelujah der Israeliten, anstimmte, so folgten auch die Christen anfänglich seinem Beispiele bei der Feier des Abendmahles, und bald bildete der Psalmengesang bei allen gottesdienstlichen Versammlungen einen feststehenden Bestandtheil. Aber so mustergültig auch des Vaters Preis in den alttestamentlichen Hymnen gesungen wurde, so suchte doch der neue Inhalt des Christusgläubigen Herzens auch ein neues Lied und fand seinen begeisterten Ausdruck in neuen, aber an dem Geiste der heiligen Lyrik des alten Bundes genährten christlichen Hymnen, deren Gesang sich schon früh neben dem der alttestamentlichen Psalmen in den christlichen Gemeinden einbürgerte. Einen Wiederhall dieser Hymnen der christlichen Urzeit finden wir innerhalb des evangelischen Berichtes des Lucas in den drei Hymnen, die mit der Geburt des Herrn in einem engen Zusammenhange stehen, dem Lobgesange des Zacharias, der Maria und dem Engellobgesange: Ehre sei Gott in der Höhe, Und auf Erden Frieden unter Menschen des Wohlgefallens.

Diese ältesten Denkmäler der christlichen Poesie, die ihr Gegenbild in den Kirchengesängen des Benedictus, des Magnificat und des Gloria in excelsis gefunden haben, versinnbildlichen uns auch den Gang, den die christliche Hymnendichtung überhaupt genommen hat: denn während der Psalm des Zacharias, der in alttestamentlichen Reminiscenzen die Erlösung des Volkes Israel durch die Gnade seines Bundesgottes schildert, noch des eigenthümlich christlichen Gepräges entbehrt, und während bei dem Lobgesang der Maria die Freude über die Geburt des Christuskindes in den Worten des Lobgesanges der Hanna einen Ausdruck findet, so ist in dem Engellobgesang auf die Geburt Christi der neue Gedanke in freier Weise poetisch verklärt

und nur die äussere Form des zwiefach gegliederten Ausdrucks erinnert an das alttestamentliche Vorbild der Psalmendichtung. Dieser Geist der heiligen Lyrik des alten Bundes lebt auch in den kurzen, aber inhaltsschweren Sentenzen der Offenbarung Johannis, welche Lieblingsworte der christlichen Gemeinde geworden und zu aller Zeit gewesen sind, während die grossartigen Gemälde einer näheren und ferneren Zukunft sich den prophetischen Bildern des A. T. ebenbürtig an die Seite stellen.

Aber wie sich das Christenthum mehr und mehr von dem heimischen Boden der israelitischen Religion ablöste, und wie die Lehre vom Kreuze innerhalb der philosophischen Bildung der antiken Welt, der sie erst als eine Thorheit erschien, mit den Mitteln des philosophischen Denkens, welche die classische Literatur darbot und das Christenthum, um allen alles zu sein, nicht verschmähte, dargestellt und begründet wurde, so nahm auch die altchristliche Hymnik bald von dem Geiste und den ästhetischen Anschauungen des classischen Alterthums die neuen Formen, in welche sie den Inhalt ihres christlichen Glaubenslebens zu giessen begann. Schon der erste Hymnus der kirchlichen Literatur, der Lobgesang auf Christus von Clemens von Alexandrien, hat nicht nur seinen trotz aller Freiheit festgehaltenen Rhythmus, sondern auch zum grossen Theile die Ausdrucksmittel und Bilder den Anschauungen der antiken Welt entlehnt, — wie schon die erste Zeile des Hymnus, in welcher er Christus preisend anruft: „Unbändiger Rosse Gebiss“, eine Anspielung enthält auf die bekannte Stelle des Platonischen Phädrus, wo die Vernunft als Lenker eines Wagens mit zwei Rossen dargestellt wird, von denen das wilde die niedrigen Leidenschaften der Seele bedeutet; und wenn Clemens in der zweiten Zeile fortfährt: „Fittich nicht irrender Vögel,“ so feiert er in diesem Anfange Christus als den, der die Seelen, die ihre Schwingen zum Himmel entfalten, in ihrem Fluge hebt und trägt, indem er als die menschgewordene Vernunft den niederen Leidenschaften Zaum und Gebiss anlegt. Diese ganz an die Antike sich anlehnende Richtung des christlichen Liedes findet ihre treffende Charakteristik in dem Anfange eines Hymnus des Prudentius, welcher singt:

Kröne mit bakchischem Epheu dich nicht;
Winde, Kamöne, wie fromm du gewöhnt,
Dir um die Schläfe mit lyrischem Band
Mystische Kränze aus Blüthen der Schrift;
Kröne mit fröhlichen Hymnen das Haupt.

In der That war die christliche Hymnendichtung zu einem Kunstgesange geworden, der mit den glänzenden Mitteln der classischen Poesie in vollendeter Form die Heilsthaten Christi pries und „seines

Leidens Ruhm-Tropäe" besang, der aber eben deshalb mehr blendete als erwärmte und darum auch nie in die Herzen des christlichen Volkes gedrungen ist. Ja, nicht bloss die Formen und Ausdrucksmittel, sondern sogar den Wortlaut classischer Dichtung entlehnte ein anderer christlicher Dichter, um „des Welterlösers Leiden in euripideischem Gesange zu feiern"; und er lässt die Mutter des Herrn ihrem tiefen Schmerze um den geliebten Sohn Ausdruck geben lässt mit den Worten des Hippolytos:

O Mutter Erd! Ihr Sphären all' des Helios,
Welch' unheilvoller Kunde Laut vernahm mein Ohr![1])

Selbstverständlich kann in allen diesen Dichtungen nicht von einem Einflusse der hebräischen Lyrik die Rede sein: kaum, dass einzelne Wendungen aus den Psalmen, welche durch ihre Verwendung im N. T. Gemeingut der christlichen Ausdrucksweise geworden waren, sich in den Hymnen dieser nicht bloss in der Sprache, sondern auch im Geiste der alten Griechen und Römer dichtenden christlichen Sänger zerstreut vorfinden.

So blieb es auch in der ganzen folgenden Zeit bis zu dem Beginne der Reformation. Denn obwohl Gregor den freieren, mehr weltlichen Gesang des Ambrosius als unvereinbar mit dem Ernste der christlichen Denkweise aus der Kirche bannte, so hat er doch der christlichen Hymnendichtung keine neuen Bahnen vorgezeichnet; vielmehr bedient sich gerade Gregor mit Vorliebe künstlicherer Versmasse der klassischen Poesie, — so in seinem berühmten Morgenliede:

Sieh, die Nacht lässt schon ihre Schatten bleichen,
Während röthlich schimmert des Lichtes Aufgang.
Jetzt mit Inbrunst lasset den allgewaltigen
Vater uns anflehn;

und nur in seinem Abendmahlshymnus, den Luther für den besten aller Hymnen hielt, hat er die Leidensnacht Christi in christlicherer Weise mit neutestamentlichen Worten besungen, was besonders aus der fünften Strophe hervorgeht:

Ans bitt're Kreuz wirst du gebracht,
Der Grund erbebt, die Erde kracht,
Und wie du rufst: „Es ist vollbracht,"
Sinkt die Natur in Todesnacht.

Auch mit der von Notker dem Aelteren, dem Mönche von St. Gallen, eingeführten neuen Form der lateinischen Kirchenlieder, den

[1]) Die aus Stellen mehrerer Tragödien des Euripides und der Cassandra des Lycophron zusammengesetzte Tragödie „Der leidende Christus" wird jedenfalls mit Unrecht dem Gregor von Nazianz zugeschrieben. Vgl. noch den Cento der Eudocia, welche in (2343 ganzen und halben) homerischen Versen das Leben Christi besingt, und den aus vergilischen Versen bestehenden Cento der Proba Falconia, der die heilige Geschichte des A. und N. T. zum Gegenstande hat. Etwas anderer Art sind die jüdischen Dichtungen im sog. Mussivstil (s. Franz Delitzsch, Geschichte der jüdischen Poesie, 1836).

sogenannten Sequenzen, trat keine Aenderung ein. Denn obwohl die Sequenzen ursprünglich eines Silbermasses und eines Rhythmus ganz entbehrten, da sie ja nur dazu dienen sollten, dem Volke „die langgedehnten Melodien über die letzte Silbe des Hallelujah ins Gedächtniss zu bringen," so drang doch auch in diese nicht mehr nur für den Chor geschulter Sänger, sondern für die gesammte Versammlung bestimmten Gesänge bald der Reim und später sogar ein festes Metrum ein — mit dem einzigen Unterschiede, dass die Hymnen aus vier, die Sequenzen aber aus drei oder sechs Zeilen bestanden.

So ward auch diese neue Form des geistlichen Liedes bald genug zur Kunstdichtung; und auch in den schönsten und beliebtesten dieser lateinischen Kirchenlieder suchen wir vergebens nach den bald lieblichen, bald gewaltigen Bildern der Psalmendichtung. Der biblische Charakter aber, der sich besonders dann etwas mehr einbürgerte, als die christliche Mystik zu der Verstandestheologie der Scholastik die Herzenswärme des gottseligen Glaubens fügte, beschränkt sich doch in der Hauptsache auf die Gedankenwelt des N. T., indem besonders die Geschichte der Geburt und des Leidens und Sterbens Christi in Wendungen der neutestamentlichen Sprache behandelt wird, z. B. in dem ebenso wie das Dies irae, das durch die Geisslerzüge verbreitet wurde, in Deutschland ganz besonders beliebten Stabat mater des Franziscaners Jacopone da Todi, dessen erste Strophe lautet:

Thränenvoll mit schwerem Herzen
Stand die Mutter voller Schmerzen,
Als der Sohn am Kreuze hing;
Und durch ihre Brust voll Trauer,
Krampfgepresst im Todesschauer,
Eines Schwertes Schneide ging.

Nur in den lateinischen Liedern der Mystiker finden sich Anklänge an die Lyrik des A. T., indem diese auf Grund der allegorischen Auslegung des Hohenliedes von Bernhard von Clairvaux das Verhältniss des Bräutigams zu seiner Braut als das Spiegelbild des Verhältnisses Christi zu seiner Kirche fassten, wie ja auch die christliche Kunst des Mittelalters sich der Darstellung dieses mystischen Ehebundes zuwandte.[1]) So stellt die berühmte „Goldene Pforte" am Dom zu Freiberg die Vermählung des himmlischen Bräutigams Christus mit der auf Erden schmachtenden Braut Christi, seiner Kirche, dar, bei welcher berühmte Brautpaare des A. T. als Trauzeugen fungiren; und das Volk, das durch diese kunstgeschmückten Portale einzog in das Innere der Kirche, sang mit den Worten einer mittelalterlichen Sequenz:

[1]) Vgl. Anton Springer, Ikonographische Studien. 1861.

Darum so besinget laut
Christi und der Kirche Braut
Hochzeitsfest, das ihr hier schaut.

Auch in den Anfängen des deutschen Kirchenliedes, in welchem sich das Volk schon früh einen Ersatz gab für die deutschen Lieder, die es zur Zeit des Heidenthums gesungen hatte, obwohl dasselbe immer wieder von der römischen Kirche aus hierarchischem Interesse zurückgedrängt wurde, kam die heilige Lyrik des A. T. nicht zur Geltung. Entstanden aus den Kyrie-eleison-Rufen, die den einzigen Antheil des sangesliebenden Volkes am Kirchengesang bildeten, wurden die sog. Leisen zwar die Grundlage zu einem geistlichen Volksgesange und zu einem deutschen Kirchenliede, aber im Anfang bestand dieses deutsche Kirchenlied nur in einem nüchternen Ausdruck christlicher Wahrheiten, wie z. B. in dem urdeutschen Osterliede:

Christus ist uferstanden
Von des Todes Banden
Des sollen wir alle fro sein
Got will unser Trost sein.
Kyrie eleison.

Später aber war es fast durchaus von der im 13. Jahrhundert bei den Rittern und Edlen erwachenden weltlichen Poesie abhängig, welche den Dichtergeist, dessen Jünger bis dahin nur die eines tieferen Gefühles baren Klostergeistlichen gewesen waren, in weiterem Umfange weckte. Jedoch die Geistlichkeit, die sittlich und geistig verwildert war, liess sich durch diesen neu erwachten Dichtergeist nicht anregen, und auf der anderen Seite waren die ritterlich-romantischen, aber auch süsslich-weitschweifigen Klänge des Minnegesanges wenig geeignet, ein kraftvolles und wahrhaft dichterisches Kirchenlied ins Leben zu rufen. In der That waren die Marienlieder, die hervorragendste Frucht jener Mischung geistlicher und ritterlicher Dichtung, in denen die höchste Liebe mit den Wendungen weltlicher Minne gepriesen wurde und die zur schwärmerischen Liebe gesteigerte Verehrung der Jungfrau Maria sich einen Ausdruck gab, völlig verweltlicht und stachen durch ihren süsslichen Ton meist unvortheilhaft ab gegen die wenigen Leisen, in welchen sich die Einwirkung der Volkspoesie erkennen lässt, wie in der schönen Leise, „Gottes lob“ genannt, welche beginnt:

Würze des waldes
Und erze des goldes
Und ellin apgrunde
Diu sint dir, herre, kunde.

Aber obwohl sich die deutsche Gemüthsinnigkeit nach einem geistlichen Volksliede in der Muttersprache sehnte, und wenn auch

in den Gesängen der Geissler, welche 1349 nach schwerer Hungersnoth und Pest ganz Süd- und Westdeutschland unter dem Absingen deutscher Lieder durchzogen, einzelne geistliche Volkslieder geschaffen wurden, die sich grosser Verbreitung zu erfreuen hatten, so traten doch die Geistlichen mit ihren lateinischen Hymnen immer aufs Neue den deutschen Liedern entgegen und selbst ein Mann wie Tauler, dem man tiefsinnige deutsche Lieder zuschreibt wie das schöne Weihnachtslied:

Es kommt ein Schiff geladen
Bis an sein'n höchsten Bord,
Es trägt Gott's Sohn voll'r Gnaden,
Des Vaters ewig's Wort, —

selbst ein Tauler dachte nicht daran, von der lateinischen Liturgie abzuweichen. So waren denn alle die deutschen Lieder, die bis gegen Ende des Mittelalters von Klostergeistlichen und Minnesängern gedichtet wurden, noch matt und lau, langgedehnt und ohne Schwung, und wo die Bibel zu Grunde gelegt wird, finden wir meist abgeschmackte poetische Bearbeitungen ganzer Kapitel der Schrift. Vor allem aber haben diese Lieder, wie auch die geistlichen Volkslieder, nichts von dem Reichthum der Farben und Bilder der Psalmen an sich. Und wie sollte es auch anders sein, da doch den Laien die Bibel verwehrt war und die Geistlichkeit volksthümlich zu dichten weder beabsichtigte noch auch vermocht hätte.

Als aber im benachbarten Böhmen das Volk durch die Bestrebungen des Huss und seiner dichterisch begabten Freunde statt der lateinischen Hymnen Lieder in seiner Muttersprache erhielt, war die Sehnsucht des deutschen Volkes auf das höchste gestiegen und es schallte am Ende des Mittelalters durch ganz Deutschland nicht bloss der Ruf nach einer Reformation an Haupt und Gliedern, sondern auch das sehnsüchtige Verlangen nach einem echt volksthümlichen Kirchenliede in kräftiger, edler und an der biblischen Ausdrucksweise genährter Sprache.

Da kam Luther, die „Wittembergisch Nachtigal", als welche ihn Hans Sachs schon im Sommer 1523 begrüsste. Und wie er dem Volke die heilige Schrift zurückgab, so hat er auch an Stelle der lateinischen Hymnen ein deutsches Kirchenlied geschaffen, das allen Anforderungen an ein gutes geistliches Volkslied entsprach, indem es eine volksthümliche, kernige Sprache mit biblischer Ausdrucksweise und echter christlicher Glaubensinnigkeit verband und von dem Geiste wahrer Poesie durchdrungen war. Der Wunsch, den er schon 1520 äusserte: „Wollte Gott, dass wir Deutschen Mess zu deutsch läsen", fand durch ihn selbst seine Erfüllung, als er zum ersten Male gegen Ende des Jahres 1525 nach seiner Gottesdienstordnung „deutsche Messe"

abhielt, und Anfang 1526 bestimmte er in seiner Schrift „Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts", dass an Stelle der alten lateinischen Hymnen und Sequenzen deutsche Psalmen und Gesänge gesungen werden sollten. Der rührende und ergreifende althussitische Gemeindegesang war es, der in ihm diesen Entschluss zur Reife gebracht hatte. Mit dem infolge dieser Umwandlung eintretenden Bedürfnisse nach deutschen Kirchenliedern, die beim Gottesdienste zu gebrauchen wären und an die Stelle der lateinischen Hymnen gesetzt werden könnten, hängt es aufs engste zusammen, dass ein grosser Theil der Lutherschen Lieder zurückgeht auf eine Bearbeitung der lateinischen Hymnen und der geistlichen Volkslieder, zu denen er noch den inneren Quell echter Religiosität und Glaubenskraft hinzufügte. Von den lateinischen Kirchenliedern waren es besonders die Hymnen, deren Werth er anerkannte, weniger die Sequenzen, von denen er sagte, dass nur wenige von ihnen nach dem Geiste schmeckten. So hat er denn z. B. das Te Deum laudamus verdeutscht und hat sein deutsches Lied „Herr Gott, dich loben wir" mit sicherem Takt in demselben freien Rhythmus wie das lateinische Original gehalten. Die Uebersetzung einer Sequenz haben wir in dem schönen Liede:

„Mitten wir im Leben sind
von dem Tod umfangen."

Ebenso hat er auch urdeutsche geistliche Volkslieder überarbeitet und verbessert; so das Lied: Christ lag in Todesbanden, indem er dieses aus dem 12. Jahrhundert stammende Volkslied durch sechs Originalverse erweiterte.

Obgleich aber alle diese Lieder nur durch das Bedürfniss nach einem Ersatze für die lateinischen Hymnen und Sequenzen hervorgerufen wurden, so lassen sie doch den kräftigen Geist und das tiefe Gemüth Luthers nicht verkennen, und schon diese Nachbildungen übertrafen bei weitem alles, was je in dieser Gattung von Deutschen geschrieben und gesungen worden war. Wenngleich nun diese Lieder nicht freie Schöpfungen seines Dichtergeistes gewesen sind, so bleibt ihm doch das Verdienst, mit echt dichterischem Verständnisse das Werthvolle von dem Werthlosen geschieden und durch seine kraftvolle und in allen Stücken angemessene Sprache das Beste der lateinischen Lieder zu einem bleibenden und werthvollen Besitzthum unseres deutschen Volkes gemacht zu haben.

Doch Luther liess sich nicht mit diesen Nachschöpfungen genügen. Aus innerem Triebe und angeregt durch besondere Lebensereignisse, hat er auch einzelne Psalmen bearbeitet und für den gottesdienstlichen Gesang umgestaltet. Aber seine Psalmenlieder sind durchaus nicht mit denen der reformirten Kirche, wie z. B. den oben-

erwähnten Psalmliedern Lobwassers, zu vergleichen, und zwar schon deshalb nicht, weil er nicht sämmtliche Psalmen übersetzen wollte, sondern nur einige kurze und gewichtige auserwählte, — ferner dadurch, dass er überall die Kirche und die sie bewegenden Gedanken in den Vordergrund stellte, — und vor allem auch insofern, als er nicht sklavische Nachahmungen der Psalmen fertigte, sondern freie Nachbildungen schuf, die eben deshalb auch einen selbständigen poetischen Werth besitzen. Dies beweist vor allem das eigentliche Reformationslied: Eine feste Burg ist unser Gott, trotz vieler und schwerer Anfechtungen gedichtet als das freudige Triumphlied des neuen Glaubens, das er aus dem 46. Psalm neugeschaffen hat.

Eine Vergleichung des Lutherschen Liedes mit dem Psalm, aus dem es hervorgegangen, ergiebt ein beachtenswerthes Resultat. Zunächst hat Luther diejenigen Gedanken ausgewählt, welche ihm in einem unmittelbaren Zusammenhange mit den ihn bewegenden Gedanken zu stehen schienen, und diese hat er zu einem in sich harmonischen Ganzen verbunden. Zu diesem Zwecke hat er aber gerade das ausgeschieden, was dem 46. Psalm seine hohe poetische Kraft verleiht: die prächtigen Bilder und die Vergleichungen; es ist anzunehmen, dass er diesen Schmuck der Poesie deshalb ausgeschlossen hat, weil alle biblischen Bilder aus dem alten Testament dem Volke fremd waren. Der Psalm beginnt mit den Worten:

Gott ist uns Zuflucht und Veste,
Als Hülfe in Drangsalen bewährt gar sehr.
Darum fürchten wir uns nicht, wenn sich auch die Erde umkehrt
Und wenn auch Berge umstürzen ins Herz des Weltmeers;
Mögen tosen, schäumen seine Gewässer,
Berge erbeben bei seinem Ungestüm.

Von diesem Anfange des Psalmes hat er also den ersten Vers fast wörtlich verwerthet, dagegen die echt hebräischen Bilder zur Schilderung des trotz des Sturmes der Elemente nicht wankenden Gottvertrauens weggelassen. Und in der That zeigt sich gerade hierin Luthers im besten Sinne des Wortes praktischer Sinn; denn wenn die Liederdichter späterer Zeiten ihren Kirchenliedern durch die Bilder der hebräischen Lyrik Kraft und Lieblichkeit, Anmuth und Würde verliehen, so konnten sie dies, weil jene Bilder der biblischen Dichtung durch Luther's Bibelübersetzung Gemeingut der deutschen Nation geworden waren; für Luther's Zeitgenossen dagegen mussten diese poetischen Wendungen des Alten Testamentes etwas Fremdes haben, auch war die bisherige geistliche Liederdichtung, mit Ausschluss der aus dem Minnegesang hervorgewachsenen Marienlieder, so völlig bilderlos, dass das Volk leicht an der Angemessenheit dieses bunten Schmuckes der dichterischen Rede für das Kirchenlied zweifeln konnte.

Dass es solche Erwägungen waren, die Luther bewogen von der Verwendung des biblischen Bilderschatzes im geistlichen Liede abzusehen, zeigt uns eine freie, nicht für den Kirchengesang bestimmte poetische Schöpfung Luthers, das „Lied von den zween Märtyrern Christi zu Brüssel von den Sophisten von Löwen verbrandt", in welchem er den Tod dieser ersten evangelischen Glaubenszeugen aufs schönste verherrlichte und die Hinterlist und Falschheit der Gegner der neuen Lehre der Verachtung der Welt preisgab. Hier hat Luther das Höchste erreicht, was auf dem Boden volksthümlicher Dichtung an Adel und Pracht poetischer Schönheit erreicht werden kann, wie nur ein Vers beweisen soll: der, in welchem er schildert, wie der alte christliche Erfahrungssatz 'das Blut der Märtyrer ist der Same für die Kirche' sich auch in seiner Zeit bewahrheiten werde, indem sich an der noch glimmenden Asche des Scheiterhaufens der Märtyrer eine allgemeine Begeisterung für den neuen Glauben aller Orten anfachen werde. Der Vers lautet:

Die Aschen will nicht lassen ab,
Sie stäubt in allen Landen.
Hie hilft kein Bach, Loch, Grub' noch Grab,
Sie macht den Feind zu Schanden:
Die er im Leben durch den Mord
Zu schweigen hat gedrungen,
Die muss er todt an allem Ort
Mit aller Stimm' und Zungen
Gar fröhlich lassen singen.

In diesem Liede hat er sich, zur Erhöhung des poetischen Eindrucks, auch der bildlichen Ausdrucksweise der hebräischen Lyrik bedient; in dem letzten Verse des Liedes, in welchem er mit prophetischem Geiste einen neuen Geistesfrühling vorhersagt, schildert er diesen mit den Worten des Frühlingsgesanges im Hohen Liede also:

Diess lass man lügen immerhin,
Sie haben's doch kein Frommen,
Wir sollen danken Gott darin;
Sein Wort ist wieder kommen:
Der Sommer ist hart vor der Thür,
Der Winter ist vergangen.
Die zarten Blümlein gehn herfür.
Der das hat angefangen,
Der wird es wohl vollenden.

Aber eine solche Verwendung des Bilderschmuckes der hebräischen Lyrik, die er bei diesem geistlichen Volkslied für erlaubt hielt, hat er — wie bereits erwähnt — von dem evangelischen Kirchenliede mit

Absicht ausgeschlossen, indem er sich enger an das einfache und schmucklose Kirchenlied der vorreformatorischen Zeit anlehnte und nur die unmittelbar das Herz der Gläubigen bewegenden Gedanken in knappster Form zu einem sangbaren Ausdrucke brachte. Dieselbe Erscheinung zeigt sich auch bei der Bearbeitung einzelner biblischer Abschnitte, z. B. der Geschichte der Taufe Jesu, sowie bei der Behandlung des Vaterunsers und der zehn Gebote, und ebenso auch bei den frei gedichteten Kirchenliedern, deren er fünf geschaffen hat: Nun freut euch, lieben Christen gmein; Ein neues Lied wir heben an; Jesus Christus, unser Heiland, der den Tod überwand; Vom Himmel kam der Engel Schaar; und: Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort.

Fassen wir nun unser Urtheil über das zusammen, was Luther für das von ihm neu geschaffene deutsche Kirchenlied geleistet hat und was er zum Vorbild kommender Zeiten für ästhetische Anforderungen an dasselbe stellte, so fällt uns vor allem seine echt volksthümliche, mit kindlicher Einfalt und fester Glaubenskraft gepaarte hochpoetische Ausdrucksweise in die Augen, durch welche er sich als ein rechter Dichter von Gottes Gnaden erwiesen hat, wie schon Spangenberg in der Vorrede zu seiner Cithara Lutheri sagt: „Lutherus ist unter allen Meistersängern sieder der Apostel Zeit der beste und kunstreichste gewesen, in dessen Liedern man kein vergebliches und unnöthiges Wörtlein findet; es fleusset und fället ihm Alles aufs lieblichste und artigste voller Geist's und Lehre: da ist nichts gezwungenes, nichts genöthigtes und eingeflicktes, nichts verdorbenes.“ Sodann hat er für alle Zeiten als das Grundgesetz des deutschen Kirchenliedes die Forderung aufgestellt, dass es biblisch sein müsse, indem es sich an die ewig gültigen Muster der alttestamentlichen Psalmendichtung anzuschliessen habe. Diese Forderung hat er aber nicht bloss, einem ihm unbewussten dichterischen Impulse folgend, in seinen Psalmenliedern durch sein Beispiel aufgestellt, sondern er hat es mit klaren Worten als seine wohlbewusste Absicht ausgesprochen, „nach dem Exempel der Propheten und alten Väter der Kirche teutsche Psalmen für das Volk zu machen, das ist, geistliche Lieder, dass das Wort Gottes auch durch den Gesang unter den Leuten bleibe“. Schliesslich aber hat er durch seine urdeutsche Bibelübersetzung diese Forderung schriftgemässer Poesie für die Folgezeit ermöglicht. Denn wie bis heute in der lutherischen Sprache der deutschen Bibel die kirchliche Liturgie gesungen und gepredigt wird, und wie diese lutherische Schriftsprache — nach dem Zeugnisse keines anderen als Jakob Grimm — unserer ganzen Sprache männliche Kraft und Haltung gegeben und zu einem „heiligen Kirchenstyl“ sich ausgebildet hat, so kleideten sich auch ganz naturgemäss die Ergüsse des frommen

Gefühls in die Klänge der lutherischen Bibelsprache ein und das deutsche Kirchenlied erhielt fortan das Element seiner geistigen und sprachlichen Bildung von Luther's deutscher Bibelübersetzung.

Dass aber Luther selbst in seinen Liedern den rechten Ton getroffen hatte, das beweist die begeisterte Aufnahme, welche seine herrlichen Lieder fanden. Mit lautem Jubel wurden sie aufgenommen und mit reissender Schnelligkeit verbreiteten sie sich durch ganz Deutschland, überall das Werk der Reformation fördernd. „Es ist äusserst zu verwundern," sagt der gleichzeitige spanische Carmelitermönch Thomas a Jesu, „wie sehr diejenigen Lieder das Lutherthum fortgepflanzt haben, die in deutscher Sprache haufenweis aus Luthers Werkstatt geflogen sind und in Häusern und Werkstätten, auf Märkten, Gassen und Feldern gesungen werden."

Angesichts dieser Bedeutung Luthers für das evangelische Kirchenlied, dem er den Weg bereitet und die Bahnen gewiesen hat, lässt es sich begreifen, dass bei einer Betrachtung der Entwicklung unseres Kirchenliedes immer wieder nur die Frage aufzuwerfen ist, inwieweit die einzelnen Dichter und Dichterschulen den Anforderungen Luthers entsprochen haben. Und wie man die Bedeutung Luthers für das Kirchenlied ohne Berücksichtigung des vorreformatorischen geistlichen Liedes nicht verstehen kann, so erschliesst sich das Verständniss für die Dichtungen der evangelischen Sänger rasch und leicht, wenn man das Kirchenlied Luther's, das Vorbild für unsere protestantische Liederdichtung, nach seinem Werthe recht gewürdigt hat.

Der hohe Aufschwung, den das neuerstandene Kirchenlied durch Luthers Dichtergenius genommen hatte gleich von dem ersten Augenblicke an, da es seine Schwingen regte, war von kurzer Dauer. Denn einem Manne wie Luther, der so hoch über seinem Zeitalter stand, nachzureden und nachzusingen, konnte nur wenigen vergönnt sein. Es bemächtigte sich der Meisterton des Gesangbuches, und unter den religiösen Streitigkeiten der Folgezeit verloren die Kirchenlieder mit dem dogmatischen Inhalte ihren freien, dichterischen Schwung und sanken zu geistlosen Machwerken herab, die nichts anderes waren, als trockene, kümmerlich gereimte Prosa. Nur die aus dem Gesangbuche der böhmischen und mährischen Brüder, der durch Trübsal geläuterten Reste der Hussiten, übertragenen Gesänge erheben sich über diese platte Mittelmässigkeit, indem sie sich gerade durch ihren biblischen Charakter auszeichnen, wie zwei Strophen des Liedes von der christlichen Kirche zeigen sollen:

O wie sehr lieblich
Sind all' deine Wohnung,
Wo recht christlich
Dein Volk hält Versammlung,

Herre,
Dir zu Lob und Ehre.

Aus herzlicher Brunst
Begehrt meine Seele
Dein Gnad und Gunst
Daselbs zu erzählen,
Allzeit
Zu preisen die Wahrheit.

Die folgende Periode, welche etwa von Bartholomäus Ringwaldt bis Johann Heermann reicht, ist eine Uebergangszeit. Theils schloss sich das Kirchenlied dieser Periode an die trockenen dogmatischen Lehrgedichte und matten Reimereien biblischer Abschnitte innerhalb der ersten Periode an, theils zeigten sich schon die Anfänge der subjektiven Sangesweise der folgenden Periode, besonders in den Liedern Philipp Nicolai's, der sich durch seine schwunghafte Poesie und seine geistlichen Liebesklänge in der Weise des Hohenliedes als einen Vorläufer jener Richtung darstellt, — wie besonders in dem innigen Jesusliede „Wie schön leucht't uns der Morgenstern", und in der prächtigen Schilderung der Erscheinung des Herrn zum Weltgericht „Wachet auf! ruft uns die Stimme". In beiden Liedern ist der Bilderschatz entlehnt aus der Bibel Alten und Neuen Testaments, nur dass die Seligkeit in Jesu geschildert ist nach der Weise der christlichen Mystik des Mittelalters, indem auch er Jesus als den Seelenbräutigam feiert, z. B. in dem 6. Verse des oben erwähnten Liedes:

Zwingt die Saiten in Cithara,
Und lasst die süsse Musica
Ganz freudenreich erschallen,
Dass ich möge mit Jesulein,
Dem wunderschönen Bräut'gam mein,
In steter Liebe wallen.
Singet, springet,
Jubiliret, triumphiret, dankt dem Herren;
Gross ist der König der Ehren.

Die nun folgende Zeit des 30jährigen Krieges ist eine Blüthezeit des evangelischen Kirchenliedes. Durch das namenlose Elend in allen deutschen Gauen wurden die Gemüther abgezogen von den trockenen Lehrstreitigkeiten und zu dem Herrn hingezogen, um bei ihm das Eine, was noth ist, zu suchen, und die Gemüther wandten sich inmitten der Trübsal und Angst der Kriegesgreuel himmelwärts. Diese ernste und tiefgehende religiöse Stimmung fühlte sich aber gedrängt, die Innigkeit ihres Glaubens und die innere Ruhe ihres Gottvertrauens in Liedern auszusprechen. So hat der Kriegslärm, anstatt die evangelische Liedesdichtung zum Schweigen zu bringen, vielmehr gerade einen neuen, mächtigen Aufschwung hervorgerufen. Und diese

Poesie der geängstigten und betrübten Seelen schloss sich aufs engste an den Psalter an, an dem sich die Herzen so oft stärken und aufrichten mussten, und die gleiche Zeit der Noth, welche die alttestamentlichen Sänger wie die Dichter jeder Kriegszeiten unmittelbar selbst erregte und die Herzen zu Gott hin lenkte, rief eine Poesie ins Leben, die sich an Unmittelbarkeit des Gefühlsausdruckes den Psalmen, die ja auch aus Noth und Angst heraus als der Ausdruck des über irdische Drangsal sich emporhebenden Gottvertrauens erklungen sind, an die Seite stellen können. Dadurch wird zugleich eine bedeutsame innere Wandlung des evangelischen Kirchenliedes vorbereitet und angebahnt, — es ist das individuelle Moment, das sich an die Stelle des kirchlichen Bekenntnisscharakters der Lieder aus der vorigen Periode setzte, so dass sich jetzt in dem Kirchenliede „eine durch reichere Bildung und Individualität veredelte Kraft des objektiven Zeugnisses von den Heilswahrheiten" findet.

Aber auch in dieser Periode ist das dem Kirchenliede neues Leben und neue dichterische Kraft gebende Element die heilige Lyrik des Alten Testaments. „Die Psalmen zu verstehen und zu machen, verlangt ein davidisches, geängstigtes und in Nöthen gepresstes Herz, und wie Luthern einzelne Psalmen erst in ähnlichen Stimmungen ganz aufgingen, so verstanden auch jene Zeiten, wo der Protestantismus eine Schule der Trübsal durchzumachen hatte, diese Poesie der Ermuthigung, der Furcht und Hoffnung, des Trostes und der Trauer viel besser, als die späteren." Und als endlich der mit Schmerzen ersehnte Westphälische Friede gekommen war, begrüsst wie Alles, was damals Herz und Sinn bewegte, von dem volksthümlichen Liede, da sang Martin Rinkart das deutsche *Te Deum laudamus*, unser protestantisches Danklied: „Nun danket alle Gott", das er ebenfalls der Bibel entlehnte, indem es nur eine Umdichtung des göttlichen Lobpreises im 50. Kapitel des Buches Jesus Sirach ist.

Ein anderes Moment, das diese Blüthezeit des evangelischen Kirchenliedes hervorrief, war der Einfluss, welcher von der „teutschen Poeterei" des Martin Opitz ausging, die im Jahr 1624 mitten in den Wirren des 30jährigen Krieges erschien. Während man früher in deutscher Sprache nicht anders dichtete, als dass man nur die Silben im Verse, ohne Rücksicht auf ihre Länge und Kürze, zählte, so sind erst durch Opitz die Gesetze der Prosodie hinsichtlich des Reimes und der Quantität der Silben in die deutsche Dichtkunst eingeführt worden; und auch insofern ist Opitz der Vater der modernen deutschen Dichtkunst geworden, als er erst eine Sprache für die Poesie schuf, eine Sprache, die bis auf unsere Zeiten die gebundene Rede von der Prosa des gemeinen Lebens unterscheidet. Diese neuen Gesetze aber, mit denen er die deutsche Dichtkunst beschenkte, hat er selbst zuerst

in mustergültiger Form zur Anwendung gebracht in den Psalmengesängen, denen niemand Geist und Geschmack absprechen wird, die aber doch auch nicht völlig frei sind von den Fehlern, welche dieser ganzen reproduktiven Dichtung zu eigen sind, da sich auch bei ihm viele matte und breite Stellen finden. Bedeutsam ist es aber immerhin, dass er gerade die Psalmen seinen geistlichen Liedern zu Grunde legt; denn dadurch hat auch er, der nach Luther um die Bildung der gegenwärtigen deutschen Sprache höchstverdiente Lehrer des 17. Jahrhunderts, an dem Grundsatze festgehalten, dass in den Psalmen die ewig mustergültigen Formen und Wendungen für jede geistliche Dichtung gegeben sind. Wie er die Psalmen zu verdeutschen verstand, davon möge der Anfang des 8. Psalms Zeugniss ablegen:

Herr, unser Gott, Beherrscher aller Sterne!
Wie herrlich ist Dein Name nah' und ferne!
Wie leuchtet er dem Erdkreis für und für!
Wie zeiget sich am Himmel Deine Zier!

Auch die wenigen geistlichen Lieder, die er selbständig gedichtet hat, verrathen durchaus den biblischen Einfluss, so besonders das schöne Morgenlied:

O Licht, geboren aus dem Lichte,
O Sonne der Gerechtigkeit:
Du schickst uns wieder zu Gesichte
Die angenehme Morgenzeit.

Der Erste, der die Grundsätze Opitz's und die neuen poetischen Formen zur Anwendung brachte, war Johann Heermann, der 1630 seine „Haus- und Herzensmusica" erscheinen liess; nach seinem Muster dichtete auch Paul Flemming, der sächsische Liederdichter, sowie der Meister der Königsberger Dichterschule, Simon Dach, dessen Lieder durch ihre Lieblichkeit an das deutsche Volkslied, dem er ja auch nahe stand, erinnern. Bei allen Dichtern dieser Periode kommt der biblische Ausdruck mehr und mehr zur Herrschaft, doch so, dass mehr die kernhaften Gedanken als die herrlichen Bilder der Psalmendichtung zur Verwendung kamen, wie sie sich z. B. zeigt in Flemming's Reiselied: ‚In allen meinen Thaten lass ich den Höchsten rathen, der alles kann und hat.'

Auf diese Blüthezeit des evangelischen Kirchenliedes während des 30jährigen Krieges folgte zunächst eine Zeit des Verfalles, die sich auf allen Gebieten, selbst auf dem des weltlichen Liedes, bemerkbar machte und damit zusammenhängt, dass die Kraft der deutschen Nation durch den für sie überaus ungünstigen Westphälischen Frieden gebrochen war. Es trat eine Zeit allgemeiner Abspannung ein, und

da die Noth des 30jährigen Krieges nicht mehr der geistlichen Dichtkunst Schwungkraft gab, so erstarrte der lebendige Geist in todtem Buchstabenglauben. So lag die Gefahr nahe, dass das Kirchenlied, das durch Opitz eine glättere Form und eine fliessendere und zierlichere Sprache erhalten hatte, seine seitherige Glaubensinnigkeit und Frische verlieren und die echte Volksthümlichkeit und kernige Kraft mit einer schönen Form ohne Geist und Leben vertauschen werde.

Da trat ein Mann auf, feststehend auf dem Grunde des kirchlichen Bekenntnisses und von dichterischer Kraft wie Luther, zugleich aber von feinerer poetischer Bildung als Opitz, der aus dem ewig frischen Quell der Psalmendichtung dem Kirchenliede die geschwundene Lebensfrische zurückgab: Paul Gerhardt. Mit ihm beginnt die schönste Blüthezeit des evangelischen Kirchenliedes, die vor allem durch seine Dichtungen repräsentirt wird, welche sowohl durch die tiefe Innigkeit des Glaubens und eine sinnlich lebendige Anschauung, als durch eine würdige, edle Sprache ausgezeichnet sind. Diese aber hatte er gebildet an der Bibel und an Luthers biblischen Dichtungen, zu deren Kraft er die liebevolle Innigkeit fügte, die uns aus den Hymnen des von ihm hoch verehrten Bernhard von Clairvaux entgegenweht, dessen edle Mystik aber ebenfalls ihre Wurzeln in der Lyrik des A. T. hat. Dass seine Sprache durchaus biblisch war, bezeugen alle seine Lieder, besonders aber sein Loblied auf Gott: „Ich singe Dir mit Herz und Mund," das herrliche Adventslied: „Wie soll ich Dich empfangen" und vor allem die Krone seiner Lieder: „Befiehl du deine Wege", das sich nicht bloss äusserlich — durch die Versanfänge — an die Psalmendichtung anschliesst, sondern auch innerlich den Geist der Psalmendichtung athmet und seine Sprache redet. In demselben Geist schufen auch Männer wie Georg Neumark, der Dichter des herrlichen Liedes: „Wer nur den lieben Gott lässt walten", und alle andern Dichter, deren Kirchenlieder wir als volksthümlich-gläubige Andachtslieder bezeichnen.

Die andere Seite der Bedeutung von Paul Gerhardt's Liederdichtung liegt aber darin, dass er der Anfänger der neuen Richtung in dem evangelischen Kirchenliede gewesen ist, die man nie wieder ganz verlassen hat und durch die sich eben unser modernes Leben und Fühlen von dem der frühern Zeit scheidet. Paul Gerhardt war der Erste, bei dem neben dem Gemeindebewusstsein auch das persönliche Gefühlsleben sich anfing geltend zu machen. Diese subjektive Richtung, welcher die Darstellung der innern Erfahrung die alleinige Hauptsache ist und bei der sich die individuelle Lebendigkeit mehr und mehr bis zu den persönlichsten Zügen entfaltet, bildet das herrschende Element der ganzen folgenden Zeit bis auf die Gegenwart,

das zu der allgemeinen Abspannung in der Zeit Gerhardt's, zu dem äusseren Kirchenthume und der blossen Rechtgläubigkeit der Theologen einen schönen Gegensatz bildet.

Für die Frage nach dem Einflusse der biblischen Lyrik auf das Kirchenlied ist diese Richtung insofern von Bedeutung, als die Dichter, die nicht mehr im Namen und mit dem Munde der Kirche singen, sondern mehr persönliche Herzenszustände schildern, diejenige Liederklasse zurücktreten lassen, welche die herrlichen Eigenschaften und Werke Gottes zum Gegenstande haben. In diesen Liedern aber hatte sich stets der Einfluss gerade der Poesie des A. T. ganz besonders geltend gemacht, während in den nunmehr vorwaltenden Kirchenliedern der subjektiven Richtung wohl die Gedankenwelt der Psalmen, nicht aber der Bilderreichthum und die Pracht der poetischen Ausdrucksweise der heiligen Lyrik eine Verwendung finden konnte.

So tritt denn die Frage nach dem Einflusse der hebräischen Lyrik auf das evangelische Kirchenlied von jetzt an in den Hintergrund, mögen wir nun das im „salomonischen" Geschmacke gehaltene sentimentale Andachtslied der Nürnberger Dichter vom Blumenorden oder das mit mystischer Färbung durchtränkte beschauliche Andachtslied der Dichter der zweiten schlesischen Schule oder das biblisch-praktische und erbauliche Andachtslied der Spener'schen Schule, oder aber irgend eine andere Richtung des Kirchenliedes der neuern und neuesten Zeit ins Auge fassen.

Nur bei wenigen Kirchenlieddichtern haben wir seitdem ein bewusstes Zurückgehen auf den Geist wie auf die Bildersprache der hebräischen Lyrik zu verzeichnen. Zuerst bei dem Manne, bei welchem das Kirchenlied abermals in eine neue Periode übergeleitet wird. Es ist Gellert, der in seinen im Jahre 1757 herausgegebenen „Geistlichen Oden und Liedern" aufs neue die theilweise fast vergessene Forderung Luthers aufstellte, dass „in den geistlichen Liedern vor allem die Sprache der Schrift herrschen müsse, diese unnachahmliche Sprache, voll göttlicher Hoheit und entzückender Einfalt, und zwar besonders in dem kräftigen Ausdruck der Luther'schen Bibelübersetzung". Alle diejenigen Lieder, welche dieser Forderung entsprechen, sind für alle Zeiten in unsere Gesangbücher übergegangen, für die sie eine hervorragende Zierde bilden, wie sie auch in Fleisch und Blut des Volkes übergegangen sind, während alle andern Lieder Gellerts, in denen er mehr nüchtern reflektirend und verständig belehrend auf die Moral einzuwirken suchte, theils längst vergessen sind, theils durch ihre gehaltlose und schwerfällige Ausdrucksform unsere ästhetischen Anschauungen verletzen. Der herrliche Lobgesang: ‚Die

Himmel erzählen des Ewigen Ehre, ihr Schall pflanzt seinen Namen fort,' gehört zu dem Besten, was der evangelische Liederschatz aufzuweisen hat und ist auch durch die erhaben-prächtige Composition Beethovens unsterblich geworden. Und ein anderes schönes Lied Gellerts stellt sich uns direkt als eine freie Zusammenstellung biblischer Gedanken und Bilder zu einem neuen, einheitlichen Ganzen dar. Es ist der Lobgesang: ‚Gott ist mein Lied. Er ist der Gott der Stärke; hehr ist sein Nam', und gross sind seine Werke, und alle Himmel sein Gebiet.'

Dagegen kommt die geistliche Dichtung Klopstocks für unsere Frage nicht in Betracht, weil dieser die Mittel seiner schwungvoll-rhetorischen Ausdrucksweise nicht aus der Schrift entlehnte.

Mit der Zeit der Aufklärung, welcher schon Gellert angehört, beginnt eine trübe Zeit für das evangelische Kirchenlied, indem mit einem Vandalismus, der ein sprechendes Zeugniss für die Entgeistung in der Kirche der damaligen Zeit ablegt, die alten, schönen Kirchenlieder durch eine vermeintliche Verbesserung und Modernisirung arg entstellt wurden. Als aber, gleich der Zeit des 30jährigen Krieges, auch die Noth der napoleonischen Kriege und die über Deutschland gekommene tiefste Schmach und Erniedrigung eine bessere Zeit für das Kirchenlied heraufbeschwor, — als E. M. Arndt in seiner Abhandlung „Vom Wort und vom Kirchenlied" mannhaft eintrat für die Befreiung des Kirchenliedes von den unnatürlichen Fesseln und Formen, in welche es in der nüchtern und glaubensarmen Zeit der Aufklärung geschlagen worden war, — als ein Dichter wie Max von Schenkendorf ein neues geistliches Lied im höchsten Vertrauen auf Gottes Hülfe sang, und die Sänger der romantischen Schule wiederum das Element der kindlichen Frömmigkeit des Mittelalters in die deutsche Poesie brachten, — da griff man auch wieder zurück auf die Gedankenwelt der heiligen Lyrik und dichtete wieder in den Wendungen und in den kräftigen Bildern der Poesie des alten Bundes. Als Beispiel dafür, wie durch diese Anlehnung an die Sprache der Bibel wieder Kraft und Innigkeit in das deutsche Kirchenlied Eingang fanden, möge das schöne Adventslied Friedrich Rückerts dienen:

Dein König kommt in niedern Hüllen,
Ihn trägt der lastbar'n Es'lin Füllen;
Empfang' ihn froh, Jerusalem!
Trag' ihm entgegen Friedenspalmen,
Bestreu' den Pfad mit grünen Halmen!
So ist's dem Herren angenehm.

Fassen wir nun zum Schluss das Ergebniss unserer Betrachtung des evangelischen Kirchenliedes und seiner Entwicklung zusammen,

so dürfen wir wohl sagen, dass das evangelische Kirchenlied überall da, wo es sich an die ewig gültigen Muster der heiligen Lyrik anlehnte, an Kraft der Sprache, an poetischer Schönheit und gläubiger Innigkeit gewonnen hat und dass es alsdann, frisch und warm gesungen, auch um so tiefer zum Herzen des deutschen Volkes gedrungen ist.

Zur Lehre vom Verdienst Christi.

Von *Christoph Lotz*, Pfr. in Läufelfingen.

Ein hauptsächliches Merkmal der protestantischen Lehre wird darin gefunden, dass sie dem katholischen Verdienstglauben von Grund aus klar und bestimmt entgegensteht. Es scheint unzweifelhaft gewiss, dass in diesem Punkte nichts zu wünschen übrig bleibe. Nun aber sehen wir gerade an centraler Stelle, in der Christologie, die Lehre vom Verdienst protestantischerseits beibehalten, indem die Frucht des Werkes Christi, der Erfolg seines Lebens und Sterbens, noch immerfort als ein Verdienst bezeichnet wird.

Da die katholische Kirche nicht blos dem bekehrten Sünder, der auf Antrieb des heiligen Geistes gute Werke vollbringt, ein *meritum de condigno*, Verdienst vor Gott aus Würdigkeit, zuschreibt, sondern sogar der Meinung Raum gibt, dass schon der Unbekehrte durch williges Annehmen und Gebrauchen der zuvorkommenden Gnade ein *meritum de congruo*, Verdienst vor Gott gemäss Billigkeit erwerben könne, so folgt selbstverständlich, dass nach katholischer Anschauung Christus das höchste Würdigkeitsverdienst vor Gott hat. — Hingegen für das evangelische Bekenntniss, welches kein Verdienst vor Gott zulässt, existirt die Selbstverständlichkeit des Verdienstes Christi nicht. Es ist von Interesse zu untersuchen, ob die Weiterführung eines katholisch überlieferten Verdiensttitels für Christus mit der Verwerfung des katholischen Verdienstbegriffs zusammen stimme. Möglicherweise könnte sich die Seltsamkeit ergeben, dass die perhorreszirte Verdienstvorstellung noch gar nicht gründlich überwunden ist.

I.

Hin und wieder kommt die Meinung vor, das Bedenken gegen den Ausdruck „Verdienst“ Christi lasse sich kurzweg mit der Bemerkung abthun: man pflege doch überhaupt Personen, welche durch vorzügliche Wirksamkeit und Hingabe in engerm oder weiterm Kreise

Nutzen stiften, als solche zu bezeichnen, welche sich um ihre Mitbürger, um das Vaterland, um die Mit- und Nachwelt verdient gemacht haben. Demnach dürfe denn wohl dem Herrn Jesus Christus ein Verdienst zuerkannt werden, da er als Mittler des ewigen Heils der grösste Wohlthäter des Menschengeschlechts geworden sei.

Aber eine Redensart von Verdienst, durch welche Christus andern Menschen, die auch Verdienst haben, spezifisch gleichgestellt wird, hilft gar nicht zur Erklärung und Rechtfertigung der in Predigt und Liturgie bezeugten Lehre, die Christi Verdienst im Gegensatz zur allgemeinen Verdienstlosigkeit behauptet. Wenn Protestanten das Verdienst eines Menschen rühmen, welches sie gemäss ihrem Glauben nicht als Verdienst vor Gott gelten lassen, so thun sie das gemäss einer Anschauung, welche die Wurzel des katholischen Verdienstbegriffs in sich enthält, jedoch auf protestantischem Boden *nur* den bürgerlichen Begriff eines Verdienstes nach menschlicher Werthschätzung im Sinne hat. Es ist nun mindestens gedankenlos, die bürgerliche Verdienstredensart auf den Ausdruck Verdienst Christi zu übertragen, wie er im religiösen Bekenntniss überliefert ist. Man kann es für erlaubt halten, über den nämlichen Gegenstand das einemal im bürgerlichen, das anderemal im religiösen Sinne zu reden. Aber im gleichen Zusammenhang darf doch nicht das gleiche Wort in zwei verschiedenen, einander entgegengesetzten Beziehungen gebraucht werden. Das religiöse Bekenntniss führt nicht zweierlei Rede, sondern in einem und demselben Sinne wird das Verdienst aller Menschen negirt und das Verdienst Christi bezeugt, im Sinne des Verdienstes vor Gott. — Dem entspricht auch, was vom Inhalt des Verdienstes Christi gelehrt und geglaubt wird: Christus hat uns die Rechtfertigung vor Gott, d. h. die Vergebung der Sünden und das ewige Leben verdient. Die Reformirten heben im Andenken an seine menschliche Natur noch besonders hervor, dass er durch seinen vollkommenen Gehorsam auch für sich selbst das ewige Leben verdient habe (Schneckenburger, vergleichende Darstellung des lutherischen und des reformirten Lehrbegriffs I, 91). Wenn man nun sagen dürfte, Christus habe sich durch sein Heilswerk um die Welt verdient gemacht und dadurch für sich die Erhöhung verdient, so konnte ja doch ein solches Verdienst nur zu Stande kommen, wenn sein Leben und Sterben Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens war, denn Heil und Herrlichkeit zu spenden, steht Gott dem Herrn allein zu. Wenn das Heil, das Christus für die Menschheit, und die Herrlichkeit, die er für sich erwarb, als *Verdienst* zu gelten hat, so war es ein Verdienst *vor Gott*.

Es hat keinen Werth, den Ausdruck Verdienst Christi, abgesehen von der religiös-dogmatischen Auffassung, nebenbei noch im Sinne

des bürgerlichen Sprachgebrauchs weiterzuführen und zu vertheidigen. Die Lobpreisung Christi wird dadurch nicht erhöht, dass er mit andern Menschen unter einem Titel zusammengedacht wird, der bei diesen nicht in religiösem Sinne gemeint sein darf. Christi Verdienst rühmen, während man zugleich das Verdienst andrer Menschen, das vor Gott nichts ist, auch rühmt, das hat unvermerkt zur Folge, dass man die Herrlichkeit von Christi Person und Werk, den einzigartigen Werth der von ihm gebrachten Wahrheit und Freiheit auf das Niveau des Civilstandes herabsetzt. Was für Trivialitäten von hier aus möglich sind, das zeigt z. B. der Blick in eine Wirthsstube, in der die Bilder von Christus und Garibaldi neben einander hängen, als von zwei Helden, die alle beide, jeder in seiner Art, hochverdiente Vorkämpfer der Freiheit gewesen sind. — Für die Herrlichkeit der religiösen Wohlthat Christi geziemt sich nur die religiöse Betrachtung. Wenn der Ausdruck „Verdienst" für Christus ein Ehrentitel sein soll, darf er nur gelten im Sinne des Verdienstes vor Gott. Es fragt sich aber, ob die Annahme eines solchen dem evangelischen Glauben entspreche.

II.

Die christliche Frömmigkeit ist an die traditionellen Vorstellungen der orthodoxen Lehre von den zwei Naturen in Christo und von seiner Gottmenschheit nicht gebunden; jedoch wird es ihr nothwendigerweise stets eigen sein, in Christus ein Zwiefaches anzuerkennen: die ächt menschliche Existenz und zugleich die Gotterfülltheit seines Lebens. Keine dieser beiden Eigenschaften oder Zuständlichkeiten, die bei ihm in persönlicher Einheit unzertrennlich zusammen gehören, führt darauf, ein Verdienst vor Gott zu statuiren.

1) Im irdisch-menschlichen Verlauf des Lebens Christi tritt uns zunächst die wahre Menschheit seiner gotterfüllten Persönlichkeit entgegen. Die kirchliche Tradition leitet auch das Verdienst Christi vornehmlich davon her, dass er in seinem Thun und Leiden ein sündloser Mensch gewesen ist. Es wird geurtheilt: weil Christus auf dem Wege menschlichen Gehorsams bis zum Tod am Kreuz den Willen Gottes vollbrachte, die Forderung göttlicher Gerechtigkeit erfüllte, so hat er das göttliche Wohlgefallen völlig verdient, hat verdient, von Gott mit Preis und Ehre gekrönt zu werden.

Schon die Consequenzen dieses Urtheils sollten jedoch protestantischerseits Bedenken hervorrufen. Wenn das Verdienst Christi aus seinem sündlos menschlichen Gehorsam begründet wird, so folgt, weil ja die Sünde nicht zum Wesen des Menschen gehört, dass auch Verdienstlosigkeit und Verdienstunfähigkeit dem Menschen nicht wesentlich sei; und dann lässt sich denken, dass der Mensch, indem er zum

Wandel in guten Werken geschaffen ist, demnach auch geschaffen sei, vor Gott Verdienst zu haben, dass der freie Wille für den Menschen das Mittel sein sollte, Verdienst zu erwerben. Schon Augustin hat geäussert (enchiridion XXIX. 28): hanc immortalitatem sc. das non posse mori humana natura fuerat, si non peccasset, acceptura per meritum. Wenn Adam nicht gesündigt hätte, würde er den Himmel verdient haben. Zwar fügt Augustin bei: quamvis sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset. Auch im Fall des Nichtsündigens würde Adam zum Erreichen des seligen Zieles der Gnade bedurft haben. Aber dieser Vorbehalt lässt den Verdienstgedanken stehen; die Gnade wird nicht ihrem wesentlichen Begriffe nach im Gegensatz zum Verdienst, sondern in der Weise der katholischen Durcheinandermischerei von Gnade und Verdienst geradezu als Hilfsmittel zum Verdienst gefasst. Nun ist freilich bei Adam durch die Schuld seines Sündenfalls das conditionale Verdienst nicht wirklich geworden und ihm nach sind auch die Adamskinder durch das Sündenverderben verdienstunfähig. Aber das Prinzip wesentlicher Verdienstfähigkeit des Menschen wird dadurch nicht besser, dass das historische Defizit zugestanden wird. Auf Grund der Meinung, dass der Mensch nicht an und für sich, sondern durch die seinem Wesen fremde Sünde vom Verdienst ausgeschlossen sei, muss der Glaube an das Evangelium von der Gnade Gottes, die vom Sündenverderben erlöst und den freien Willen erneuert, den Verdienstglauben wieder einführen. Das ist nicht Consequenzmacherei, sondern Erklärung thatsächlich vorhandener Consequenz, denn es lässt sich wahrnehmen, dass, während das Bekenntniss: Gnade — nicht Verdienst, im Centrum der protestantischen Lehre steht, nebenher dennoch Verdienstideen fortvegetiren.

In der Apologie der Augsburgerconfession heisst es beiläufig im Abschnitt de dilectione et impletione legis III. 73: docemus, bona opera *meritoria* esse (non remissionis peccatorum, gratiae aut justificationis, haec enim tantum fide consequimur, sed aliorum praemiorum corporalium et spiritualium in hac vita et post hanc vitam). Zum Beweis folgt ein paulinischer Spruch, welcher das im Urtheil und Walten der göttlichen Gerechtigkeit begründete Resultat christlichen Lebenswandels mit dem nicht dogmatisch lehrhaft sondern im Sinne eines populären Gleichnisses zu verstehenden Ausdruck „Lohn" bezeichnet. Die Apologie will mit Namhaftmachung göttlicher Gaben, die nicht verdient werden können, die Verdienstconcession möglichst einschränken; aber damit ist prinzipiell nichts gewonnen; allerlei Verdienst bleibt doch grundsätzlich und lehrhaft mit docemus concedirt. Der fromme Heubner, weiland Direktor am Predigerseminar in Wittenberg bemerkt in seinem praktischen Commentar des neuen Testaments zu Matthäus 20, 16: „es sind nur Wenige, welche von

Gott besonders auserwählt, seiner vollen Gnade theilhaft zu werden *verdienen*, nämlich wenige, die mit ganz reinem lautern Sinn arbeiten." Also einige Wenige gibt es doch, die das verdienen, und von Allen sollte gesagt werden können, dass sie die volle Gnade Gottes verdienen, ein Wandel in ganz reiner Gesinnung ist *verdienstlich!* Von Rothe wird uns der Satz überliefert: „mit der vollendeten Heiligung ist der aus Gnaden Erlöste an sich der ihm mit immanenter Nothwendigkeit zufallenden Herrlichkeit wirklich würdig, *verdient* er sie wirklich an sich selbst." Stille Stunden, Aphorismen aus Rothe's Nachlass. Auflage 1. 179. Das hier behauptete Heiligungsverdienst wird durch die Erwägung nicht zurückgewiesen, dass doch Niemand den Stand vollkommener Heiligung hienieden erreiche. Vollkommenheit ist immerhin das wünschenswerthe Ziel und vor dem Ziel bleibt für die Annahme Raum, dass, so weit man es in der Heiligung gebracht habe, auch Besitz von Verdienst gegeben sei.

Der einfachste Rückschluss führt vom Heiligungsverdienst sogar schon auf die Verdienstlichkeit der Bekehrung. Schöbelein sagt in Herzogs protestant. Realenc. Auflage 1. XVII. 116 unter dem Titel Versöhnung: „insofern die Empfänglichkeit (für die Liebe Gottes) Wirkung freier Selbstbestimmung ist, wird sie zur Würdigkeit und ihre Frucht wird zum *Verdienst.*" Die Empfänglichkeit für Gottes Liebe erweist sich aber allererst schon darin, dass man anfängt, das Evangelium dankbar anzunehmen. Die Frucht liegt schon im Keim. Wenn die Heiligungsfrucht verdienstlich ist, so ist auch schon im Keim derselben, im Anfang der Bekehrung ein Keim von Verdienst enthalten. — Die Rede von Christi Verdienst zeigt also ganz ungeahnter Weise dem menschlichen Verdienst eine offene Thür. Der erste Adam hätte Verdienst erworben, wenn er im rechten Stand geblieben wäre, und alle die, welche durch den Glauben in die geistliche Nachkommenschaft Christi, des zweiten Adam eintreten, erwerben je länger je mehr Verdienst — im Widerspruch gegen das protestantische Centraldogma von der Verdienstlosigkeit alles menschlichen Thuns.

2) Die sonderbare Fortexistenz des katholischen Verdienstgedankens in der protestantischen Theologie macht bemerklich, dass bei derselben in der orthodoxen Fassung des centralen Dogmas von der Gnade nicht Alles in Ordnung sei.

Das Dogma vermag die Verdienstlehre nicht gründlich zu beseitigen, weil es selbst an einem wesentlichen Irrthum derselben mitbetheiligt ist, an dem Irrthum, dass Würdigkeit und Verdienst Correlatbegriffe seien. Daher zieht das kirchliche Dogma den Schluss: weil Verdienst nicht sein darf, so darf das Wirken der göttlichen Gnade nie und nirgends von einem göttlichen Rechtsurtheil über

menschliche Würdigkeit bedingt sein, sondern Gnade muss sein für Recht. Zu dem Ende wird der freie Wille, dessen Rechtverhalten dem Menschen Würdigkeit einbrächte und also verdienstlich wäre, im Entstehen des Glaubens negirt und auch in den Früchten des Glaubens nicht in seinem Werth anerkannt. Das Rechtfertigungsurtheil hat zu seinem Gegenstand nicht den Werth des Glaubens, sondern ist ein Gnadenurtheil um Christi willen, abgesehen von der Gerechtigkeit, die den zum Glauben eigentlich gar nicht fähigen Menschen verdammen müsste. In Bezug auf die Heiligung besteht nur ein unwesentlicher Unterschied zwischen der lutherischen und der reformirten Orthodoxie. Durch Rückfall in Ungehorsam würde der Gerechtfertigte seines Gnadenstandes verlustig gehen, doch darf es nach lutherischer Lehre für das Seligwerden nicht ankommen auf gute Werke, sondern nur auf den Glauben, der lediglich Gottes Werk und nicht Gegenstand göttlichen Rechtsurtheils ist. Damit auch im Endgericht kein menschlicher Werth und also kein Verdienst in Gedanken komme, heisst es in der Concordienformel ausdrücklich: 590. 16 rejicimus et damnamus subsequentes phrases, cum docetur: bona opera necessaria esse ad salutem, neminem unquam sine bonis operibus salvatum, impossibile esse sine bonis operibus salvari. Die Reformirten nennen zwar die Heiligung in guten Werken als Bedingung des Seligwerdens, fassen aber dieselbe so sehr nur als Effekt der göttlichen Causalität, dass die göttliche Gerechtigkeit eigentlich doch keinen menschlichen Werth im Endgericht zu beurtheilen hat. Um die göttliche Gerechtigkeit im Heilswerk mit der Gnade zusammen zu denken, wird nun freilich vom kirchlichen Dogma vorgestellt, dass die stellvertretende Genugthuung Christi als Verdienst für das göttliche Rechtsurtheil über die Menschen in Betracht komme, aber weil der ethische Werth der persönlichen Applikation dieses Verdienstes in Bekehrung und Heiligung nicht zugestanden wird, so bleibt der Grundsatz: „Gnade für Recht“ bestehen.

Das ethische Gefühl kann diese Formel nicht ertragen; die Gnade selbst wird unfassbar, erscheint als willkürliche Macht, wenn sie nicht von ethischer Gutheit durchwaltet ist, die mit Gerechtigkeit jedem giebt, was er persönlich werth ist. Weil nun die Meinung gilt, dass ethische Würdigkeit von Rechtswegen Verdienst bewirkt, so wird geschlossen: sofern der Mensch einer göttlichen Huld oder Wohlthat werth erachtet ist, so hat er diess *verdient*.

Das kirchliche Dogma will das religiöse Postulat des Glaubens an die Gnade befriedigen auf Kosten des ethischen Postulats, nämlich des Glaubens an ein göttliches Rechtsurtheil, das den Menschen nach seinem Werth beurtheilt; die Verdienstvorstellung will umgekehrt das ethische Postulat behaupten auf Kosten des religiösen. Aber die

beiden Postulate gehören mit innerer Nothwendigkeit untrennbar zusammen. Aus dem Gefühl dieser Nothwendigkeit erklärt sich, dass in Folge falscher Voraussetzung der Zusammengehörigkeit von Würdigkeit und Verdienst sogar auf protestantischem Boden eine Durcheinandermischung von Gnade und Verdienst zu finden ist.

Diese Durcheinandermischung ist jedoch durchaus unnöthig; die Gnadenhaftigkeit, Unverdienbarkeit des Heils wird durch die Forderung und Anerkennung menschlicher Würdigkeit nicht aufgehoben; diese muss nicht um jener, jene nicht um dieser willen geläugnet werden. Indem die heilige Schrift bezeugt, dass Gott die Menschen mit Gerechtigkeit nach ihrem Werth beurtheilt, und die würdig befundenen ins Himmelreich aufnehme, 2 Thess. 1, 6. 7. Offenb. 3, 4. will sie keineswegs dem Evangelium widersprechen, dass alles Seligwerden aus Gnaden kommt. Es muss sich als Wahrheit ergeben, dass, wenn sich ein Mensch vom ersten bis zum letzten Moment seines bewussten Lebens in Gesinnung und Wandel, im Thun und Leiden durchaus recht verhielte, er dennoch die von Rechtswegen ihm gebührende Seligkeit aus Gnaden ohne alles Verdienst zu eigen bekäme, und er also zugleich selig würde und wäre in Folge göttlichen Rechtsurtheils und aus Gnaden ohne Verdienst.

Das Recht, nach welchem der Mensch Segen und Wohlthat von Gott mit Glaubenszuversicht erwarten darf, ist nicht dasjenige Recht, durch welches Verdienst begründet wird. Der Mensch befindet sich gegenüber Gott nicht in einem Rechtsverhältniss wie z. B. ein freier Arbeiter gegenüber seinem Arbeitgeber, sondern in Hinsicht auf seine natürliche resp. metaphysische Abhängigkeit von Gott ist seine Stellung zu Gott noch viel abhängiger als die eines Kindes zum Vater. Die Arbeitspflicht, deren Erfüllung vom Arbeiter gefordert werden darf, hat derselbe ureignen Rechtes zugesagt und übernommen; seine Zeit, Gesundheit und Arbeitskraft sind nicht das natürliche Eigenthum des Arbeitgebers, am allerwenigsten sein inneres Leben, der gute Wille, dessen Hingebung der Arbeit den höchsten Werth verleiht. Der Arbeiter bringt die Güter und Fähigkeiten seiner äussern und innern Existenz von sich aus mit. Es ist möglich, dass er sich vertragsmässig einige Zeit zum beliebigen Gebrauch vorbehält; wenn er alsdann auch noch für den Meister arbeitet, so thut er das über die von ihm zugestandene Pflicht hinaus. Fleiss und Treue seines guten Willens lassen sich gar nicht vertragsmässig berechnen, sind unkontrollirbar. In quantitativen und qualitativen Mehrleistungen tritt die Selbständigkeit des Arbeiters besonders hervor. Seine relative, d. h. im Verhältniss zum Arbeitgeber bestehende Ureigenheit, Unbedingtheit, Aseität begründet für ihn das Recht, Lohn zu fordern als Gegenleistung, welche der Arbeitgeber verdientermassen ihm schuldig ist.

— Es macht für den Verdienstbegriff keinen Unterschied, ob, was verdient wird, materiellen oder geistigen Werth hat, in Gold oder Ehre besteht, mit andern Worten, ob Verdienst masculini oder neutrius generis erzielt wird.

Dass der Ausdruck Verdienst den Sinn eines auf ureignem Rechtsanspruch beruhenden Erwerbes hat, dafür ist ein deutlicher Beweis die anerkannte Unstatthaftigkeit, von Verdienst zu reden im Verhältniss des Kindes zum Vater. Der Vater hat freilich die Pflicht, für sein Kind zu sorgen und dessen Gehorsam thatsächlich werthzuschätzen, aber diese Pflicht kommt nicht aus einem Rechtsanspruch, den das Kind von sich aus besässe, sondern aus der Vaterschaft des Vaters, welchem dasselbe (relativ) seine ganze Existenz zu verdanken hat. Das Kind darf seinen Gehorsam nicht für verdienstlich ansehen, denn mit allen seinen Leistungen kann es nur in schuldiger Dankbarkeit dem Vater geben, was von Anfang an dem Vater gehört.

Das Pflichtgefühl, das bei einem Kind jeden Verdienstgedanken fernehält, entspringt aus dem Walten eines Gesetzes, welches in seiner Unbedingtheit auf das Urbild aller väterlichen Autorität, auf die Vater- und Schöpferherrlichkeit Gottes zurückweist. Wir gehören Gott leib- und seeleigen an, er hat uns ins Dasein gerufen, da wir nicht waren; keine Zeit und kein Ort unsrer Existenz kann ausserhalb des göttlichen Eigenthumsrechtes gedacht werden; auch die innere Welt der Gedanken steht unter dem Licht des göttlichen Gesetzes, dessen Inhalt und Bereich nicht von unserm Dafürhalten und Einverständniss abhängig, sondern über und vor uns in der ethischen Gutheit Gottes begründet ist. Weil der Mensch das Vermögen ethischer Erkenntniss und Freiheit besitzt, kann er ethischen Werth hervorbringen und hat das ethische Recht, von Gottes Gerechtigkeit ein werthschätzendes Urtheil für seinen Glaubensgehorsam in Anspruch zu nehmen. Aber das ethische Vermögen hat mit Verdienstfähigkeit nichts zu thun, denn es ist dem Menschen gegeben, anerschaffen aus göttlicher Huld, die ihren Grund in sich selber hat, ist also ein Geschenk der Gnade. Je mehr wir unser ethisches Vermögen recht gebrauchen, desto tiefer werden wir uns dessen bewusst, dass all unser Wissen und Können, Wollen und Vollbringen unbeschadet seiner ethischen Realität immerfort von Gottes Gnade durchwaltet ist. Demnach kommt auch das ethische Recht, von Gottes Gerechtigkeit die Anerkennung und Würdigung des Glaubensgehorsams zu erwarten, nicht aus dem menschlichen Ich, als ob dieses selbstherrlich wäre, sondern von Gott, der den Menschen dazu geschaffen hat und beruft, Inhaber ethischen Rechtes zu sein, die göttliche Gerechtigkeit zu erkennen und ihr zu vertrauen. Wir finden also in unsrer ganzen

Existenz keinen Punkt, von dem aus wir den Hebel zu Verdienst-erwerb, d. h. zu Erwerb aus ureignem Recht einsetzen könnten.

3) Der Grundsatz menschlicher Verdienstunfähigkeit vor Gott muss nun auch gelten für den Glauben an die wahre Menschheit Christi. Die Lehre von seinem Verdienst kann nicht daraus erwiesen werden, dass er als der zweite Adam einen sündlosen Gehorsam vollbracht hat.

Man hat zwar durch Unterscheidung zwischen der obedientia activa und passiva, oder auch zwischen der allgemein menschlichen Pflicht und dem Mittlerberuf Christi dem Verdienstgedanken aufhelfen wollen in der Meinung, dass doch seinem Todesleiden, seiner Hingabe zur Erlösung der Sünder das Verdienstprädikat gebühre. (Schweizer, Glaubenslehre der ref. Kirche II, 382). Zum thätigen Erfüllen des Gesetzes, zum Rechtverhalten nach Gottes Geboten sei er wie jeder andere Mensch verpflichtet gewesen, dass aber der sündlos Gerechte durch Erdulden von Leiden und Tod das Schicksal auf sich nahm, dessen nur Sünder und Ungerechte werth sind, dass er als Mittler an die Stelle der Sünder trat, hiedurch habe er mehr geleistet als seine Schuldigkeit und insofern Verdienst erworben für sich und die Sünderwelt.

Daraus würde folgen, dass in der Gemeinschaft mit Christo, bei den Christen, jedes relativ unschuldige Leiden und mitleidige Tragen der Last Anderer verdienstliche Qualität hätte, und vermögend wäre, das Himmelreich einigermassen zu verdienen oder Sünde abzuverdienen. Aber für eine solche Consequenz fehlt die richtige Voraussetzung.

Die Unterscheidung von zweierlei Gehorsam und Beruf ist keineswegs zulässig in dem Sinn, dass Christi Vollbringen aus zwei Theilen bestünde, von denen der erste ohne den zweiten hätte sein können und der zweite im Unterschied vom ersten verdienstlich heissen dürfte. — *a)* In dieser sündigen Welt ist das Thun des göttlichen Willens ohne Leiden gar nicht denkbar; wäre Christus nicht zum Leiden verpflichtet gewesen, so hätte er schon nicht in die Welt kommen dürfen, um Gottes Willen zu thun; in der Pflicht des Thuns war für ihn die Leidenspflicht mitgegeben. — Und wie es in der Wirklichkeit keinen Menschen giebt, der ohne individuelle Besonderheit schlechthin nur Mensch überhaupt wäre, ebensowenig konnte Christus nur berufen sein, in absoluter Allgemeinheit ein sündloses Leben zu führen ohne Verhältniss und Beziehung zur Welt, in die er gestellt war. Sein menschlicher Beruf, den Willen Gottes, das Gesetz der Liebe zu erfüllen, bestand und kam zum Ziele in Erfüllung des individuellen Berufes, Erlöser seines Volkes zu sein und die

Verlornen zu retten. — *b)* Indem die Kirchenlehre das Leiden Christi als leidenden *Gehorsam* bezeichnet, und seine Heilandswirksamkeit unter dem Namen des dreifachen *Amtes* darstellt, ist von ihr anerkannt, dass das Leiden Christi und seine im Tod am Kreuz vollbrachte Mittlerschaft nicht als eine das göttlich bestimmte Pflichtmass übersteigende, überpflichtige Leistung, sondern als die ihm von Gott verordnete Arbeit zu verstehen sei.

Nach dem menschlichen Recht mag es nicht bloss für verdienstlich, sondern für überverdienstlich gelten, wenn ein Unschuldiger und Gerechter freiwillig leidet und sich bis in den Tod der Schuldigen und Ungerechten annimmt; denn hierin offenbart sich eine ethische Gesinnung, die weit über die Möglichkeit menschlicher Rechtsforderung hinausliegt. Aber dem göttlichen Gesetz und Rechtsurtheil ist auch das höchste ethische Vollbringen des Menschen unterthan und hat kein ureigenes Recht, also auch keinen Anspruch auf Verdienst, weil Gott der Schöpfer und Herr aller ethischen Erkenntniss und Freiheit und Verpflichtung ist. Indem Christus ein Mensch gewesen ist wie wir, doch ohne Sünde, hat er als Mensch auch durch die Vollkommenheit seines Leidensgehorsams und seiner Liebeshingabe für die Sünder vor Gott nichts verdienen können. — Im Gegensatz zu den sündigen Menschen, welche bei mangelhaftem Rechtthun durch Verdiensteinbildung sich selbst betrügen, muss er sich als der wahre sündlose Mensch auch dadurch bewährt haben, dass er für seine Person nichts wusste, nichts wissen wollte, von irgend welchem Verdienst vor Gott.

4) Auch die Glaubenserkenntniss von der Gotterfülltheit Christi führt nicht darauf, dass der Erwerb seines Lebens und Sterbens für ein Verdienst zu gelten habe. Wenn diess der Fall wäre, so müsste auch denen, die Christo angehören, den Christen insgemein, welche durch die Wiedergeburt der göttlichen Natur theilhaft geworden sind, 2 Petri 1, 4, und die Kindschaft Gottes besitzen, das Verdienstrecht zukommen, was der Schrift und dem innern Zeugniss entgegensteht. In Betreff der Gottheit Christi ist zu sagen:

a) Man darf das göttliche Wesen in Christo nicht in einer Weise denken, dass die ächte Menschheit seiner Existenz dadurch negirt und beschränkt würde. Um der Heiland des Menschengeschlechts und der Mittler zwischen Gott und den Menschen zu sein, musste der Sohn Gottes Mensch werden. Hebr. 4, 15 u. 5, 9. Die menschliche Natur Christi wird in dieser Hinsicht von der h. Schrift mehrfach hervorgehoben. Röm. 5, 15. 1 Kor. 15, 21. Phil. 2, 7 ff. Hebr. 2, 16 u. 17. 1 Tim. 2, 5. Zum Stande menschlichen Wesens, das Christus in der Menschwerdung annahm, gehört nun wesentlich die Verdienstunfähigkeit. Es ist also nicht zutreffend, wenn Gess in

seiner Lehre von der Person Christi 1856, pag. 208 zu Phil. 2, 5—11 bemerkt: Paulus stelle die himmlische Erhöhung Jesu, der vor seiner Selbstentäusserung Gott gleich gewesen war, als den sauer erworbenen, auf menschlich-sittlichem Wege verdienten Lohn seines Gehorsams dar. Der Apostel kann doch nicht meinen, dass es auf dem Wege menschlicher Sittlichkeit ein Verdienst gebe vor Gott; er sagt auch nichts von Verdienst, sondern gebraucht im Hinweis auf die Erhöhung Christi das Wort ἐχαρίσατο, Gott schenkte ihm aus Huld einen Namen, der über alle Namen ist. Das Urtheil, gemäss welchem Christus für seinen vollkommenen Gehorsam der Erhöhung werth erachtet wurde, folgte aus einer Gerechtigkeit, die ihr Wesen und ihren Bestand vor allem Wissen und Können menschlicher Sittlichkeit in der Aseität Gottes hat.

b) Zur Negation des Verdienstes Christi nöthigt nicht nur der Glaube an die Menschwerdung, bei der sich der Sohn Gottes seiner göttlichen Herrlichkeit entäusserte, sondern der Verdienstbegriff ist schon mit dem Begriffe des göttlichen Wesens in Christo an und für sich unvereinbar. Verdienst heisst ein Erwerb, der ureignen Rechts zu Stande gebracht wird. Nun ist die Gottheit in ewiger Majestät Inhaber ureignen Rechtes; aber ausser Christo, vor und über der Offenbarung kann überhaupt ein göttliches Dienen und Erwerben nicht vorgestellt werden. Wem könnte Gott dienen und was könnte er sich erwerben, das er nicht in ewiger Fülle aus sich selbst besässe? Wenn aber Christus, in welchem Gott sich geoffenbart hat, nach seiner göttlichen Natur bezeichnet werden soll, heisst er der Sohn Gottes. — Im Evangelium Johannis, das von allen Schriften des neuen Testamentes die Gottheit Jesu zum höchsten Ausdruck bringt, ist der Name Sohn Gottes die vorzügliche Selbstbezeichnung Jesu. Nun setzt freilich dieser Name im Bewusstsein Jesu die Wesensgleichheit und Wesenseinheit mit Gott voraus, Joh. 10, 30. Aber — mag man auch den spezifischen Unterschied des Gezeugtseins vom Geschaffensein noch so sehr betonen — der Begriff der Gottessohnschaft stimmt mit dem Begriff der Menschheit darin überein, dass er wie dieser eine Lebensabhängigkeit, ein Unterthansein im Verhältniss zu Gott andeutet. Wiewohl der Sohn dem Vater wesensgleich ist, hat er doch seine Existenz und Lebenskraft nicht aus sich selbst, sondern vom Vater; also kann er auch nicht sui juris irgendwelche Verpflichtung gegenüber dem Vater auf sich nehmen, sondern ist durch das Gebot des Vaters unbedingt verpflichtet. Dieser Wahrheit entsprechen die johanneischen Selbstzeugnisse Jesu: Das Leben zu haben in sich selbst, ist dem Sohn nicht eigen aus sich selbst, sondern das hat ihm der Vater gegeben. Joh. 5, 26. Der Sohn kann nichts von ihm selber thun, Joh. 5, 19 u. 30. Die Werke, die von

mir zeugen, sind solche, die mir der Vater gegeben hat, dass ich sie vollende. Joh. 5, 36. Darum heisst es auch: ich bin nicht von mir selber gekommen, sondern der Vater hat mich gesandt. Joh. 7, 28 und 8, 42. Ich bin gekommen in meines Vaters Namen, Joh. 5, 43; ich bin vom Himmel gekommen, nicht, dass ich meinen Willen thue, sondern dess, der mich gesandt hat. Joh. 5, 30 u, 6. 38. Solche aus dem Sohnesbewusstsein herausgeredeten Worte lassen keinen Raum für die Vorstellung von Verdienst.

Wir sind am Schluss angelangt. Es ist erwiesen, dass weder die menschliche, noch die göttliche Natur Christi berechtigt, den Erwerb seines Lebens und Sterbens als verdienstlich zu bezeichnen. Die Rede von Christi Verdienst hat keinen andern Rechtsboden als die auf das meritum de condigno gegründete katholische Tradition. Diese Tradition gewohnheitsmässig weiterzuführen scheint ungefährlich, weil ja das Verdienst Christi im Gegensatz zur Verdienstlosigkeit aller Menschen gelehrt wird. Aber es ist doch schon gedankenlos, dem Namen Christi die hässliche Verdienstreliquie umzuhängen, als ob dieselbe für ihn ein Ehrenzeichen wäre. Und wenn man doch so genau weiss, die lehrhaften Ausdrücke anderer Kirchenparteien zu beurtheilen und ihnen zum Zeugniss ihrer Unrichtigkeit fatale Consequenzen zu insinuiren, so sollte man es bei sich selber doch auch an der Genauigkeit nicht fehlen lassen. Die katholischen Dogmatiker dürfen uns mit Recht Inconsequenz vorwerfen, indem wir das meritum de condigno prinzipiell negiren und dasselbe gleichwohl in der Christologie zugestehen. Zudem kann ja nicht geleugnet werden, dass trotz prinzipieller Negation doch hin und wieder nebenher die Vorstellung eines meritum de condigno in der Lehre vom Glaubensgehorsam fortvegetirt und hier noch einer gründlichen Ausfegung bedarf. Es ist an der Zeit, aus Lehre und Liturgie der evangelischen Kirche die Rede vom Verdienst Christi zu entfernen, die durchaus im Widerspruch steht zu dem Namen, der über alle Namen ist.

Die religiöse Presse der Schweiz in der Gegenwart.

Vortrag, gehalten zu Olten an der Jahresversammlung der schweizerischen kirchlichen Gesellschaft, den 11. Juni 1890,
von J. Heiz, Pfarrer in Othmarsingen (Ct. Aargau).

Was zur religiösen Erbauung gelesen wird, ist ein kleiner Theil des Lesestoffes unseres Volkes und doch bietet, nicht gerechnet die köstlichen Gaben deutscher Protestanten für die deutsche, und fran-

zösischer Reformirter für die französische Schweiz, die religiöse Presse in unserm kleinen Lande so viel, dass eine nur auch einigermassen vollständige Uebersicht mit Anführung der Titel nach Art eines Buchhändlerkataloges ein voluminöses Buch füllen müsste. Eine solche Zusammenstellung würde nicht allzu grosse Mühe verursachen. In der deutschen reformirten Schweiz, die hier selbstverständlich in erster Linie in Betracht kommt, ordnet sich der Stoff sowohl nach Druck als nach Verbreitung hauptsächlich nach den kirchlichen Richtungen; in der französischen Schweiz grenzt sich die Thätigkeit der religiösen Presse mehr nach den Kantonen ab, organisirt sich aber zu Genf, Lausanne und Neuenburg höchst ähnlich; die katholische Schweiz macht aus Centren des kultischen Lebens auch Centren des Vertriebs katholischer Erbauungsbücher, und Benzigers Lagerkatalog Nr. 1 zeigt bei genauerem Studium, dass von Einsiedeln aus grosse ausserschweizerische Gebiete mit einem Theil ihrer religiösen Nahrung durch Bücher versorgt werden; die Sekten aber, die ihre eigenen geordneten Buch- und Traktatgeschäfte haben, haben auch ihre bestimmten Dépôts bei uns, über deren Vorrath man in ihren Wochenschriften genau unterrichtet wird. Viel schwieriger, als die Bücher kennen zu lernen, ist es nun aber, zu beurtheilen, wie weit sie wirken; selbst wenn man wüsste, wie viele verkauft werden, wüsste man noch nicht, wie viele gelesen werden; denn man kann in Bibliotheken von Kirchgemeinden z. B. hochgerühmte Bücher antreffen, welche zwar seit Jahren dastehen, aber noch nie aufgeschnitten worden sind. Etwas anders verhält es sich wohl bei der periodischen Litteratur; wenn feststeht, dass die schweizerischen katholischen Monatsblätter in circa 8000 Exemplaren versandt werden, so werden ungefähr so viele auch wirklich gelesen. Aber am besten ist es wohl in den meisten Fällen, hierüber gar nicht zu reden.

Es frägt sich aber auch, was man unter der Gegenwart versteht. Der an und für sich dehnbare Begriff ist auch für das hier zu behandelnde Gebiet nicht leicht abzugrenzen. Jener Stille im Lande aus der Zeit, in welcher der Stamm der abendländischen Christenheit sich noch nicht verzweigt hatte, liest noch diesen Augenblick allen Stillen aller christlichen Confessionen vor, wie man Christo nachfolge; der alte Stanihurst, S. J., lehrt noch jetzt die Katholiken das bittere Leiden Jesu Christi erbaulich betrachten; Hollaz, des Jüngern, religiöse Volksschriften werden noch neu gedruckt; die Namen, die man also noch anführen könnte, sind zahlreich. Doch handelt es sich, so gut sie sind, nicht so sehr um sie, die den Strom der Zeit nicht stark beeinflussen, als um diejenigen Schriften, die aus der Gegenwart und für die Gegenwart geschrieben, von den Kindern unserer Zeit gesucht und verstanden werden. Und nach diesem

Gesichtspunkte wird man etwa den Zeitraum von zwei Jahrzehnten zu überblicken haben, manchmal nicht einmal so viel. Für die katholische Kirche ist der Termin sehr genau dieser; bei ihr tritt mit dem vatikanischen Ereigniss sofort allenthalben eine Aktionsveränderung ein, und in Predigten „Durch Gehorsam zum Frieden“ wird schon am Bruderklausenfest 1871 den Gläubigen vom „Gehorsam gegen die Kirche und ihre Entscheidungen“ gepredigt. Bald nach dieser Zeit sind in unserm Lande auch die Sekten, nachdem ihnen Raum gegeben war, rühriger geworden, und die Heiligungsbewegung, welche damals ihren Siegeslauf durch Europa begann, hat ihrem Wirken noch den rechten Hochdruck gegeben. Damals aber auch, als an den meisten Orten der hitzigste innerkirchliche Kampf ausgetobt hatte, fing die vorher blühende alte Art der Polemik und Apologetik in der reformirten Kirche an zu verdorren und gegenüber kräftigeren Gestaltungen des Irrthums musste man darauf denken, sich anders zu helfen. Man braucht nur die discours des Agénor de Gasparin zu erwähnen, um nicht zu Näherem zu greifen; die damaligen périls sind nicht mehr die jetzigen, die Bekämpfung des Hegelianismus ruft eher dem Lächeln als dem Widerspruch. Jetzt haben wir andere Arbeit und brauchen auch andere religiöse Schriften, als in jenen Jahren, in welchen ein junger Vikar in seinen ersten Predigten selbstredend nichts Besseres zu thun wusste, als den alten oder neuen Glauben zu vertheidigen; nur wo man mit Gewalt einen Anachronismus festhalten will und nur sporadisch tauchen noch eigentlich polemische oder apologetische Aeusserungen im alten Sinne auf; man hält das Schwert noch bereit, aber man arbeitet fleissig mit der Kelle, um, wo Andere bauen, nicht dahinten zu bleiben. Das ist augenblicklich die Signatur unserer religiösen Litteratur, sie ist wirklich Erbauungslitteratur und darum die Beschäftigung mit ihr keine unerquickliche.

Zur subjektiven Würdigung aller Erscheinungen auf dem nun einigermassen abgegrenzten Gebiete kann man uns wohl einen richtigen Standpunkt anweisen, von dem ein Protestant alle Aeusserungen religiösen Lebens beurtheilen soll; man kann auch das allgemeine öffentliche Urtheil mit in Betracht ziehen. Aber zuletzt liegt in jedem concreten Fall doch die Entscheidung bei meinem persönlichen Ermessen, das oft fast wider Wissen oder wider Willen nicht viel mehr ist als ein persönliches Empfinden nach Sympathien oder Antipathien, die nach Natur und Lebenserfahrungen verschieden sind. Die saloppe Art, mit der ein religiöses Blatt bisweilen kirchliche Zustände und Vorgänge bespricht, kann einen sonst ruhigen Beurtheiler so weit bringen, dass er auch das Gute, das sonst noch da ist, nicht mehr sieht oder doch nicht mehr ansieht. Ausser der Bemühung,

unberechtigt Subjektives möglichst zurückzudrängen, diente einer Würdigung jeder Art von Erbauungsschriften wohl der Standpunkt der nicht mehr ganz unbekannten Partei der Parteilosen am besten. Da diese Bestimmung aber doch eine zu abstrakte und inhaltlose ist, so möge man sich den Beurtheiler denken als ein Glied der reformirten Kirche, von der kirchlichen Rechten ausgegangen nicht durch Bruch, sondern durch allmählige Loslösung, aus Dank und um persönlicher Beziehungen willen bereit, ihr Anerkennung zu zollen, wo es nur sein kann, aber auch durch Studium so weit von ihr entfernt, dass er nicht begreift, wie man nur durch Enthaltung und Gebet sich gegen die Versuchungen wappnen kann, die aus den empirischen Wissenschaften für den Glauben fliessen, und wie man historisches und physikalisches Wissen mit dem Namen Unglauben belegen kann, dass er vielmehr der kirchlichen Linken gegenüber oft nur an voreiligen Schlussfolgerungen und rücksichtsloser Verwerthung derselben Anstoss nimmt. Ein solcher Beurtheiler sieht jede Schrift, welcher kirchlichen Parteistellung oder theologischen Richtung sie angehöre, nur darauf hin an, ob sie das Gepräge des Evangeliums an sich trage, Liebe zu Christus erwecken, der reformirten Kirche dienen und vom Volke verstanden werden könne. Bedenken der Form dürften nur so weit geltend gemacht werden, als sie vom grossen Publikum auch gemacht würden; denn dass das kirchliche Volk oft andere Ansichten hat, als gelehrte Kritiker, kann der, welcher z. B. an die Form vor Allem die Forderung des knappen Ausdrucks und des klaren Gedankenfortschritts stellt, aus dem Zulauf ersehen, welchen ein Prediger hat, dessen gedruckte Reden für ihn entsetzlich breit sind und den logischen Faden nur mit Mühe finden lassen. Das Volk will auch haben, die ihm also predigen. Endlich darf auch nicht vergessen werden, dass gerade bei den schriftstellerischen Leistungen erbaulicher Art oft etwas von der von andern erfahrenen Wirkung für den nicht da ist, der den persönlichen Zusammenhang mit dem Verfasser nicht hat, wie sie. Es gibt einen Prediger, dessen klare, logische, zielbewusste Art aus jedem Satz jeder Predigt zu erkennen ist, die man liest. Wer ihn aber selber hört, wird ihn noch klarer, noch logischer, noch zielbewusster finden. Es wird vorkommen, dass der Eindruck der Persönlichkeit für die Wirkung des Gelesenen noch mehr ausschlaggebend ist, als in dem erwähnten Fall. Doch wird weitaus bei den meisten Büchern das nur in Betracht gezogen, was da steht, und nicht die Quelle, aus der es kommt. Was sich einmal unter die Presse wagt, das darf dann allerdings keine andern Rücksichten mehr verlangen, als die es durch seinen sachlichen Werth verdient.

I.

Tritt man an die zu besprechende Materie selber heran, so findet man auf der Grenze der guten Volksschrift und der im engern Sinn religiösen Schrift die in christlichem Geiste verfasste Erzählung. Sie soll nicht in den Kreis dieser Betrachtung gezogen werden. Man hat darüber auch andere Ansichten. Gaillard hat in der kurzen Darstellung des Lebens von Urbain Olivier unter den Vorzügen seiner waadtländischen Dorfgeschichten auch den hervorgehoben, dass durch sie häufig Bekehrungen zu Stande gebracht wurden. Dies mag noch von andern christlichen Geschichten wahr sein und doch sind es *Unterhaltungsschriften*, die von religiösem Geiste getragen sind, gleich wie durch die römische Kirche sogar die Wissenschaften katholisch beeinflusst werden sollen. Es werden demnach weder der Illustrirte Hausfreund aus St. Gallen, noch die Lectures illustrées aus Lausanne, noch sonst irgendwelche Familiengeschichten oder Lebensbilder novellistischer Art, so vorzüglich sie sein mögen, berücksichtigt.

Die wirkliche Geschichte dagegen hat von jeher Heimatrecht gehabt unter den Mitteln zur Erweckung religiösen Lebens. *Lichtgestalten aus der Kirche der Gegenwart* suchen alle Confessionen der Mitwelt vor Augen zu rücken. Was die Wirkung betrifft, so steht die römische Kirche allen andern voran. Wen sie auf's Piedestal stellt, der ist weithin sichtbar. Die bekannte, durch P. Kühne verfasste Biographie des Benediktiners Gall Morel verherrlicht in dem Pater die Kirche und das Mönchsthum so, dass das ganze Werk sich ausnimmt wie eine Einladung an ideale Jünglinge, in den Orden des heil. Benedikt einzutreten. Wir Evangelische haben Biographien christlicher Männer, die nach ihrer Darstellungsform dem eben genannten Werke unbedingt dürfen an die Seite gestellt werden. Man nehme nicht Zeller's, nicht Thiersch's, sondern Beck's Leben von B. Riggenbach, und man wird sich sagen, die Besonderheit, die dem Manne anhaftete, werde so sehr aufgegriffen und so wenig durch's Gefühl der Zusammengehörigkeit zurückgestellt, dass diese Erscheinung von nicht Wenigen unter uns nicht empfänglich, sondern reservirt und kritisch betrachtet wird. Die Reformirten der deutschen Schweiz könnten wohl Biographien zusammenstellen, wie Chaponnière in den Pasteurs et laïques de l'église de Genève, es fänden sich ebenso viele tüchtige Werkzeuge des Herrn im Staat, in der Schule, in der Kirche wirkend. Aber nenne Georg Allemann (von Brüschweiler), so wird man in ihm nicht den grossen Freund und Förderer der Schule, sondern nur den Direktor einer pietistischen Anstalt sehen wollen; weise auf Oberst von Büren und Rathsherr Christ, so erinnert man sich nicht, dass sie thatkräftige Kirchenmänner an einflussreichen Orten,

sondern dass sie Mitglieder des evangelisch-kirchlichen Vereins waren; rede von Pfarrer Joh. Heinrich Schiess, und man bemerkt nicht, dass er ein muthiger Zeuge, sondern dass er ein engherziger Parteimann war. Und zwar ist diese abweisende Stellung, die solchen Personen gegenüber eingenommen wird, nicht immer eine unverschuldete. Wenn in der Schläpfer'schen Biographie von Joh. Heinrich Schiess Stellen vorkommen, wie: „tief bewegte ihn namentlich die Thatsache, dass offenbare Leugnung selbst an heiliger Stätte vorzutreten wagte", so ist, wenn man weiss, was unter der Leugnung alles verstanden werden kann, wohl zu begreifen, dass Viele so etwas weder selbst geniessen, noch Andern empfehlen mögen. Das Gleiche, was Männern der Rechten begegnet, kommt dann auch bei Repräsentanten der Mitte und der Linken vor; auch hier sind Professoren, Pfarrer und Laien schon um ihrer Richtung willen gewissen Kreisen unsympathisch und Darstellungen ihres Lebens haben schon aus diesem Grunde weniger Erfolg, als sie haben könnten, wenn sie auch besser ausgearbeitet wären, als sie es zum Theil sind. Ebenso geht es den Arbeitern in bestimmten christlichen Werken. Wenn Pater Amrhein in St. Odilien (Baiern), Negerknaben unterrichtend vorgeführt wird, so sieht jeder Katholik diesen Priester seiner Kirche als den seinigen an; wird dagegen bei uns der „Arbeitstag" eines Basler Missionars in der Heidenwelt ruhig dargestellt, so haben gebildete Leute zunächst damit zu thun, dass sie nicht wissen, ob ein Basler Missionar ein Sektirer sei oder nicht. Es ist ein offenbarer Uebelstand, dass Vorbilder evangelischen Lebens und Strebens nicht in dem Maasse wirken können, wie es sein sollte; doch ist eine Besserung in dieser Beziehung in Aussicht; wir werden wohl auch in der Schweiz angesichts der Gefahren, die uns von Rom, von Amerika und vom Religionshass drohen, noch besser lernen, ohne Bund ein evangelischer Bund werden, grosse evangelische Christen anerkennen ohne Rücksicht auf ihren Rock, und durch gemeinsame Anerkennung denen wieder Antwort geben, die uns fragen, wo denn grosse Protestanten seien; wir werden nicht nur protestantische Männer, sondern auch protestantische Frauengestalten aus der Gegenwart ihnen zeigen, die, und wäre es auch nur in der Person einer „Schwester Trinette" (v. S. Barth), zeugen von evangelischem, selbstverleugnendem Glauben.

Umfassendere Darstellungen kirchlichen Lebens der Gegenwart in nicht biographischer Form sind aus leicht erklärlichen Ursachen in allen Kirchenverbänden seltener, als Biographien. Zeiten der Aufgeregtheit reizen wohl zur sofortigen Darstellung oder spätern Wiederauffrischung der Ereignisse. Das Bangen und Hoffen der aargauischen Katholiken kommt bei Benziger in Druck; une voix de jadis sur l'origine et les premiers pas de l'église évangélique libre du canton

de Vaud wird von Monastier gegeben; selbst die Kreuzigung von Wildenspuch muss nach mehreren Jahrzehnten noch als abschreckendes Beispiel ausgenutzt werden; die kirchlichen Zeitungen bringen stets etwas in Athem Erhaltendes. Aber das sind doch nicht Dinge zur Erbauung des Volkes, erbauend wäre nur eine Zusammenfassung der Segenswirkungen des Evangeliums, wie sie auch unsern Tagen nicht fehlen, vor denen die dunklern Seiten unseres Lebens zurücktreten müssten. Aber von den schönern Seiten evangelischer Thätigkeit ist vorläufig meist nur in den Jahresberichten oder Jubiläumsschriften aller Verbindungen zur Betreibung christlicher Werke die Rede. Einmal ein schönes Gesammtbild für weitere Kreise anzufertigen, würde keine ganz nutzlose Arbeit sein.

Lebhafter ist die Thätigkeit zur *Darstellung* der kirchlichen Vergangenheit, hauptsächlich *der Reformation und ihrer Folgen.* Der Eifer der Katholiken ist dem der Reformirten mindestens ebenbürtig und wir befänden uns in einem Irrthum, wenn wir glaubten, derselbe erfülle nur die Gebildeten, welche Janssen und die Convertitenlitteratur lesen. Das Volk wird in diese Angelegenheiten hineingezogen. Der in der Schweiz weitverbreitete Regensburger Marienkalender enthält einen Artikel: „Geschichtslügen. Beleuchtet und zurückgewiesen von Dr. Joseph Galland.“ Unter Berufung auf eine allocutio des heiligen Vaters vom 20. August 1883 wird da behauptet, der Protestantismus sei gezwungen, zu seinem Gebrauche eine erdichtete Geschichte aufzubauen; die Geschichten von der Inquisition seien Schauermärchen; nichts sei es mit Tetzels Ablasskasten, nichts mit Luther als dem Schöpfer der neuhochdeutschen Sprache, nichts damit, dass er die Bibel unter der Bank hervorgezogen habe. Solche Dinge werden auch in der Predigt ausgenützt; J. J. von Ah erklärt von der Kanzel, Luther, der unglückliche Mönch, habe den ersten Schuss zum Bauernkrieg gethan. Ständerath Wirz braucht am Fest des Piusvereins 1888 die Reformatoren und ihre Worte, um zu beweisen, dass die Reformation die Unvernunft erkor, die katholische Kirche aber der Vernunft treu blieb. In einem Büchlein, das aus „Alte und Neue Welt“ abgedruckt ist, wird das Leben des Paters Canisius so beschrieben, dass es jedem, der es noch mit der verlangten Unbefangenheit lesen kann, darthut, die Fernhaltung des Jesuitenordens sei ein Unrecht und seine Entstehung eine gottgewollte. Da lernen wir wohl, unsere Kirchenglieder besser in die Geschichte unserer kirchlichen Vergangenheit einführen, wenn wir nicht vorher wussten, wie sehr menschliche Verbindungen das Bedürfniss haben, auch auf das historische Recht sich stützen zu können und sich des Zusammenhangs mit den Vätern nicht schämen zu müssen. In der französischen Schweiz scheint der kirchenhistorische Sinn etwas mehr entwickelt

zu sein als in der deutschreformirten, wohl sicher wegen ihrer langen engen Verbindung mit der Kirche unter dem Kreuz und deren ruhmreicher Geschichte. Einschlagende Publikationen haben in dem doch kleinen Absatzgebiet der welschen Schweiz und der halben Million reformirter Franzosen guten Erfolg, wie, um ein Beispiel herauszugreifen, die récits von Bonnet in ihren Fortsetzungen und verschiedenen Auflagen beweisen, während bei uns für einen gleich grossen Kreis ein buchhändlerischer Misserfolg so gut als sicher gewesen wäre. Was mit der deutschen Reformation zusammenhängt, wird nicht vernachlässigt, aber im Vordergrund des Interesses steht der welschen reformirten Schweiz die Hugenottengeschichte, und wenn immer wieder etwa les refugiés de la révocation en Suisse zur Behandlung kommen, so hat das seinen guten Grund. Ein wenig sind die Deutschschweizer den Spuren der Welschschweizer immer gefolgt: Claparède und Goty veröffentlichten das Buch deux héroïnes de la foi; Blanche Gamond, die eine dieser Heldinnen, erschien dann 1874 in den Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit, Jeanne Terasson, die andere findet man in einem Bändchen der Reben am Weinstock. Es ist auch wohlgethan, wenn Studien aus dem Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français unserm Volk in populären Vorträgen dargeboten werden, wie das letzthin geschah. Aber es darf nicht vergessen werden, dass wie dem französischen Schweizer der Zusammenhang mit der Reformation in Frankreich auch deren Geschichte näher rückt, so dem deutschen Schweizer der von ihm wenigstens nie verleugnete Zusammenhang mit der deutschen Reformation auch deren Personen und Ereignisse als solche erscheinen lässt, die ihn auch etwas angehen. Die Hauptsache ist aber unsere Geschichte, die sich auf unserm Boden abspielte und die wir zuerst bearbeiten müssen. Es ist wirklich auch zur Popularisirung unserer Reformationsgeschichte gearbeitet worden. Vor Jahren hat sogar das Appenzeller Sonntagsblatt nicht zu verachtende Leistungen in dieser Richtung gebracht, aber diese Sache verlangt noch viel Mühe und Zeit. Namentlich sollten unter den zur Vertheilung bestimmten kleinern Schriften, bei welchen sich auch kirchenhistorische finden, solche, die speziell unsere Geschichte behandeln, noch mehr vertreten sein. Und gerade die kirchliche Mitte, die uns auch zwei schöne Zwinglibilder geliefert hat, das vom Zürcher Antistes für unser Schweizervolk und das vom Basler Professor für die gebildete protestantische Gemeinde aller Länder, hätte hier vielleicht auch für die Zukunft ein Feld, das sie mit Nutzen bebauen könnte. Dabei wäre wohl ein engerer Anschluss an den deutschen Verein für Reformationsgeschichte geboten. Nur ein grosser Leserkreis ermöglicht die nöthige Wohlfeilheit; darum können katholische Verlagshandlungen kirchenhistorische Schriftchen

gebunden für 50 Rappen ablassen. Ausserordentlicher Billigkeit erfreuen sich nun auch die kleinen, für's Volk berechneten Schriften des obgenannten Vereins. Wenn derselbe schon bisher die Schweiz nicht unberücksichtigt gelassen hat, so würden wohl, wenn zahlreichere Mitglieder aus unserer Mitte sich ihm anschlössen, als es bisher geschah, dann auch noch häufiger in seinen grössern und kleinern Publikationen Bilder aus der Geschichte der reformirten Schweizerkirchen erscheinen.

Hinter der Reformationsgeschichte liegt noch eine grosse Strecke Kirchengeschichte, welche wir nicht leichten Kaufs preisgeben dürfen. Der Katholizismus protestirt seinen Laien gegenüber dagegen, dass die Protestanten den frommen Berthold von Regensburg, Dante, Savonarola und Thomas von Kempen zu den ihrigen machen wollen. Um so stärker hat der Protestantismus zu betonen, dass er so gut als die römische Kirche das Zeugniss des Alters für sich in Anspruch nehmen kann und dass der Strom evangelischen Lebens in der Kirche lange Zeit die Oberhand gehabt hat über die Strömung, welche dann durch Rom zur katholischen gemacht wurde. Die katholische Kirche geht da mit grossem Geschick vor und bringt nicht nur in den Illustrationen alles *Kirchengeschichtliche der alten Zeit* ins Gewand der Neuzeit; wir handeln da nicht energisch und bewusst genug und was wir bisweilen in vereinzelten Vorträgen namentlich von positiver Seite über die Väter der alten Kirche dem Volke gebracht sehen, das genügt noch lange nicht, um den Antheil ins Bewusstsein zu rufen, den wir von Rechts wegen an jener Zeit haben. Wir hätten doch leichtere Arbeit und könnten unbefangener reden als jene katholischen Autoren, welche, durch die Tradition gehemmt, nicht wissen, auf welcher Achsel sie tragen sollen. Buchmann in seinem Andachtsbüchlein „die h. 14 Nothhelfer" behandelt die vita jedes der Heiligen höchst gelungen doppelspurig so, dass die eine Version das wissenschaftliche Gewissen salvirt, die andere das mirakelsüchtige Volk erbaut, das ohne Mirakel keine Nothhelfer brauchen könnte. Feiner zieht sich Gall Morel in seiner Rede auf das Fest des h. Meinrad (1861) aus der Sache, so dass die Dümmeren unter den Hörern und Lesern kaum merken, ihr Aberglaube sei durch einen idealen Kopf zu schönem Glauben verklärt. Die katholische Kirche duldet diese skeptische, liberale Richtung, wenn sie nur nicht aggressiv vorgeht; herrschend aber ist nicht diese mehr wissenschaftliche Haltung, sondern das Ansehen der Legende, wie man durch Predigt und Presse der Innerschweiz zur Genüge belehrt werden kann. Nach beiden Behandlungsarten aber hat das katholische Volk die alte Kirchengeschichte vom kostbaren Prachtwerk an bis herab zu den kalenderartigen Büchlein, die für jeden Tag die Historie von dessen

Heiligen bringen, wie man das in l'année protestante (Neuchâtel) für die protestantische Geschichte nachzuahmen versucht hat. Das Leben des h. Joseph, der h. Maria und des lieben Heilandes ist natürlich mit eingeschlossen, und hier ist ein Punkt, wo die reformirte Schweiz wieder im Nachtheil gegenüber der katholischen zu sein scheint, da jene kein einziges neueres Leben Jesu für's Volk hat. Doch können wir das nicht so bedenklich finden; denn einerseits ist die Zeit des Polemisirens über diesen Gegenstand hinter uns und anderseits liest das reformirte Volk, bis die Voraussetzungen zu einem gemeinsamen Leben Jesu wieder da sind, sein Leben Jesu im Neuen Testament, während das katholische die Bibel thatsächlich noch nicht liest.

II.

Zur leichtern Benutzung der *Bibel* selber, über deren Verbreitung uns die Bibelblätter ansprechend unterrichten, verbessert man deren Uebersetzung oder man sucht auszuscheiden, was unserm Gefühl am anstössigsten ist. Selbst in diesen Arbeiten tritt ein deutliches Auseinandergehen der deutschen und der romanischen Kirchen unseres Landes zu Tage. Schneller sind die Welschen zum Uebersetzen und langsamer zum Eliminiren. Die Uebersetzung des Alten Testaments durch Segond zeigt das. Die Bibelgesellschaften und die religiöse Presse hatten sie gewünscht, Segond übernahm sie 1865 und beendigte sie 1873; sie wurde, nachdem sie aus der Hand dieses Dollmetschers gekommen war, angenommen ohne vorherige Commissionsrevision, allgemein verbreitet und gebraucht. Zu gleicher Zeit fast war auch die version de Lausanne in Angriff genommen. Der Gegensatz zu deutschschweizerischen Verhältnissen springt in die Augen. Möglicherweise gerade darum, weil durch die Uebersetzungen den Bedürfnissen des guten Geschmacks und der Erbauung entgegen gekommen war, suchte man dann in der Westschweiz nicht mehr nach etwas, was in der Glarner Familienbibel zu Stande kam; Chrestomathie biblique, récits de l'Ancien Testament, récits du Nouveau Testament thun wie früher bei uns den Dienst in Schule und Familie. Die Angriffe auf die heilige Schrift als Mittel der Familienerbauung und des Jugendunterrichtes hatte man früher mit Schriftchen über die Heiligkeit des A. T. u. s. w. abzuweisen versucht, immer noch sich fürchtend, die Bibel als ein menschliches Zeugniss der göttlichen Offenbarung aufzufassen. Allmählig aber sah man allgemeiner ein, dass Liebe zum Christenthum und Festhalten an den herkömmlichen Ansichten über die Bibel verschiedene Dinge sind und man redet nicht mehr so gereizt, wie auch schon, über diese Frage. Die Theologen leiten vielmehr die Laien an, die Litteraturgeschichte der Bibel

zu studiren. Das Handbuch der biblischen Geschichte und Litteratur von Ed. Langhans wird von der theologischen Richtung, der es entstammt, als Buch für das Volk betrachtet, wie denn auch begabte Prediger dieser Richtung Stücke daraus in der Predigt zur Erbauung behandeln. Der Reform folgt aber auch die kirchliche Rechte. Schlatters Einleitung in die Bibel wendet sich ebenfalls an die Laien und gibt Manches zu, was man einem früher übel genommen hätte. Wir befinden uns da auf gutem Wege. Bringen wir es zu Stande, dass man die Bibel historisch versteht, so verliert sie viel von dem Anstössigen, das sie sonst für unser Geschlecht haben müsste, und wir haben auch einen schönen Beitrag zur Bibelerklärung geliefert.

Diejenige Art der *Bibelerklärung*, welche dem fortlaufenden Bibeltexte, der die Hauptsache bleibt, auch fortlaufende Erklärungen parallel gehen lässt, hat eine eigenthümliche Bereicherung erhalten in dem „Verstehest du auch, was du liesest?“. Es ist damit ein glücklicher Griff gethan zur Wiederbelebung der früher auf reformirtem Boden heimischen Sitte, auch im Hausgottesdienste die heiligen Schriften zusammenhängend zu lesen. Denn in diesem Buche ist Tag für Tag abgetheilt, so viel als man in einer biblischen Schrift etwa wieder weiter lesen und überdenken kann, als handliche Handreichung für die, die sich allein doch nicht gleichmässig weiter bringen könnten. Diese Art der Bibelerklärung ist sehr verschieden von der Bibelstunde, wie sie in der lutherischen Kirche als ein selbständiger Zweig der Erbauung mehr in Blüthe gekommen ist als in der reformirten. Es kommt dies wohl von der reformirten Predigtweise her. Glücklicherweise findet Kaftan bei vielen reformirten Pfarrern noch keinen Glauben, wenn er die Schrifterklärung in der Predigt für einen Mangel erklärt. Sie müssen sich wohl bemühen, dass nicht überwuchernde Exegese die Predigt zum Commentar mache und dass alle Erklärungen zu einer richtigen Gedankenentwicklung sich vereinigen. Je mehr aber die Predigt von guter Schrifterklärung durchdrungen ist, wie es im Grunde auch bei Kaftan der Fall ist und wie es das reformirte kirchliche Publikum verlangt, desto weniger hat noch eine aparte Bibelstunde daneben Raum. Zum Beweis nehme ich Stockmeyers Auslegung des Unservaters: diese Predigten sind so vorzüglich, weil sie auch als Bibelstunden vorzüglich wären. Als in der Schweiz gedruckte Bibelstunden stehen die beiden Bände von Gess über den Brief an die Römer in gutem Ruf wegen der Ruhe, der Wärme, der Weisheit und Gründlichkeit, womit da über die religiösen Mängel jeder Richtung geredet wird; aber auch in ihrem Inhalt muss man bemerken, dass sie lutherisches Gewächs sind, es ist z. B. (I, 175) ein Taufbegriff vertreten, der, wo dieses Buch

Einfluss gewinnt, den genuin reformirten verderben muss. Und Basel, wo reformirte und lutherische Kirche in so nahe Berührung treten, ist der Ort, von dem aus nachweisbar lutherische Art in die reformirte Kirche tritt, nicht ohne bisweilen die reformirte Art als die minder berechtigte scheel anzusehen. Man darf dies um so ruhiger sagen, je offener man zugibt, dass das Basler Missionshaus, das natürlich nicht einzig, aber voraus gemeint ist, zur Landeskirche sich von jeher in ein unanfechtbares Verhältniss stellte, und je williger man ihm zur hohen Ehre anrechnet, dass es, wie Josenhans in seinen ausgewählten Reden es ausspricht, mit der Pilgermission auf der nahen Bergeshöhe nie engere Verbindung schloss, weil deren unbestimmte Stellung zur Landeskirche ein Stein des Anstosses war. Stark hervortretenden lutherischen Realismus aber findet man so ziemlich allgemein in den von diesem Kreise ausgehenden Schriften, die z. B. auch in Schriftbetrachtungen über kürzere Abschnitte bestehen. In dieser Gattung erbaulicher Lektüre herrscht ja eine grosse Produktivität in der deutschen wie in der französischen Schweiz und zwar so, dass sich die französische Schweiz, wenn nicht dabei steht traduit, durch eine nicht verkennbare Eleganz der Form auszeichnet. Ein Durchlesen der Etudes bibliques über Samuel und Elie von Barde wird einem um so mehr diese Meinung befestigen, wenn man bedenkt, dass sie nur für junge Leute berechnet sind.

Ueber den Gehalt aller dieser Schriftchen ein Gesammturtheil abzugeben, ist kaum möglich. Man findet herzerquickende Büchlein darunter, was man glaubt, wenn man nur die zwölf Krankengeschichten von Kägi liest; aber ebenso trifft man die unendliche Menge absurdes Zeug an. In diesem Zweig der religiösen Litteratur geben vorzüglich auch alle die Gemeinschaften und Sekten, die sich von der Landeskirche trennen, kund, zu was für Stilübungen sie fähig sind. Die Darbysten lesen unter Anderm (Botschafter des Heils in Christo 1881, 276): „Es ist höchst nützlich für unsere Seelen, den Unterschied zwischen dem Passah und dem rothen Meer zu erwägen.“ Das Apokalyptische lieben alle diese Verbindungen, wobei sie aber nicht bei der Auslegung der Schrift stehen bleiben, sondern noch liebreiche Seitenblicke auf die werfen, die anderer Ansicht sind als sie. So zeigt uns J. Oberholzer in Wald in „Einiges aus der Offenbarung Johannis“ neben einer ganz unglaublichen Auslegung den bornirten Richtegeist, dem alles Leben der Landeskirche, das sich nicht in die engen Schläuche der Conventikelweisheit fassen lässt, Unglaube ist. Im Vergleich damit nimmt sich „das tausendjährige Reich nach Offenbarung 20“ von Sml. Preiswerk noch recht vortheilhaft aus, da Preiswerk sich wenigstens damit begnügt, seine Ansicht darzulegen und den Mitchristen ungeschoren zu lassen. Auch

die französische Schweiz gibt dieser Liebhaberei, sich mit dem Geheimnissvollen zu beschäftigen, gern nach. In den nach Einiger Urtheil etwas zu sehr gerühmten Etudes bibliques par Godet kommen auf 386 Seiten des N. T. 102 Seiten auf die Apokalypse, ungefähr so begründet, wie von den 334 Seiten des A. T. 91 Seiten auf das Lied der Lieder fallen. Doch darüber ist hier nicht zu streiten.

Wie die *Predigt* in der Mitte des reformirten Gottesdienstes steht, so nimmt das Predigtbuch unter den reformirten Andachtsbüchern einen hervorragenden Platz ein; wo das Volk nicht ausserkirchlich beeinflusst ist, so sucht es in Predigtbüchern seine Hilfsmittel zur Schrifterklärung, im klaren Gegensatz zur römischen Kirche, wo das Predigtbuch nicht das Volksbuch ist. Die grosse Benzigersche Verlagsbuchhandlung für religiöse Volksbücher hat, seit Tanners Predigtsammlung bei ihr erschienen ist, kein Predigtbuch mehr veröffentlicht; katholische Buchhandlungen rubriziren die Predigten als theologische Schriften; antiquarisch acquirirte Exemplare zeigen häufig derartig unterstrichene Stellen auf, dass offenbar ist, ein Geistlicher habe durch Bleistiftstriche die Disposition der von ihm benutzten Predigt herausheben wollen; alles Beobachtungen, welche, nebst der bekannten Anekdote aus Geroks Leben, uns den Titel einer katholischen Predigtsammlung von 1844 verständlich machen, der heisst: „Der Geistliche in der österlichen Zeit. Eine Auswahl Predigten und Altarreden auf alle Fälle.“ Das Predigtbuch ist mehr ein Handbuch für die Pfarrer, als für das Volk. Seit 1870 ist in der katholischen Schweiz im Vergleich mit der reformirten wenig aus diesem Gebiet gedruckt worden, kleinere Sammlungen von etwa vier Predigten und dann viele einzelne Fest- und Casualpredigten, die allerdings zur weitern Verbreitung bestimmt sind. Die Festreden sind meistens recht schöne Leistungen. Von Luzerner Pfarrern gibt es Bettagspredigten, die auch ein reformirter Pfarrer halten dürfte, darunter freilich wieder solche, die den Brauch der katholischen Kirche illustriren, bei festlichen Anlässen für anwesende Ehrengäste eine Art gelehrten Vortrag zu halten. Daneben gibt es viele Reden, welche das für uns am Katholizismus Anstössige in schroffster Form enthalten. Durch alle hindurch aber zieht sich wieder etwas Gemeinsames, was dem mit katholischem Wesen sonst Vertrauten allerdings nicht seltsam erscheint, nämlich ausser ungenirtem Ausdruck, den sich doch wohl reformirte Pfarrer nicht erlauben würden, ein ausgesprochener Zug, das geistliche Leben nicht von innen heraus zu entwickeln, sondern von aussen zu beeinflussen. Diese eigenthümliche Technik der äusserlichen Seelenleitung tritt in einer von Alban Stolz 1862 zu Luzern gehaltenen Predigt auf fast drollige Weise auf,

indem der Prediger einen erweiterten englischen Gruss zum Schluss vorbetet mit der Mahnung, den sollen die Hörer nun zu Hause nachbeten. Dem gegenüber lässt sich der gemeinsame Familiencharakter der evangelischen Predigt leicht erkennen, trotz individueller Verschiedenheiten. Eine formelle Verschiedenheit trennt die Predigt der romanischen Schweiz von der der deutschen. Der verstorbene Genfer pasteur Jean-Etienne Duby pflegte sich im hohen Alter im Hausgottesdienst neben den Predigten von Cellérier die von Bersier vorlesen zu lassen; diese Thatsache ist typisch, der Pariser Prediger ist das Muster der reformirten französischen Pfarrer. Der Pariser Prediger aber ist ein orateur nach dem Muster der alten französischen Kanzel. Von Bersier speziell hat neben kirchlichen Blättern ein Methodistenblatt bei Anlass seines Todes gesagt, er habe in schlichter Weise das Evangelium gepredigt. So sehr man auch vom Inhalt seiner Predigten das sagen mag, dass er die grossen, namentlich ethischen Hauptgedanken des Christenthums auf ungekünstelte Weise zu erfassen und zur Wirkung zu bringen vermocht habe, von der Form muss wohl gelten, dass sie in jener rhetorischen Art gehalten ist, die eine Uebersetzung ins Deutsche nicht ohne Schaden ertrüge und nicht ohne dass man oft unwillkürlich an Reinhard denken müsste. Der deutschschweizerischen Predigt eignet nicht dieser Stil, der sich an grossen klassischen Mustern gebildet hat, er wird auch nicht verlangt. In den Verhältnissen, in denen sie wirken muss, braucht sie nicht im Hofpredigerornat aufzutreten, ein schlichter Prädikantenrock genügt, wenn sich religiöse Kraft und Gesundheit in denselben kleidet. Es ist sicher nicht angezeigt, hier alle die Bände und Bändchen zu zählen, von den einzelnen Predigten ganz zu schweigen, in welchen nur während 20 Jahren unsere Pfarrer und Professoren ihre Predigten weitern Kreisen zugänglich machten oder nach ihrem Tode noch mussten zugänglich machen lassen. Man könnte bei der grossen Zahl leicht einem das Unrecht thun, ihn zu vergessen, wie in einer von der Linken ausgehenden Liste von Predigten für die Jugend Mayers Predigten vergessen worden sind, die so ehrlich, fasslich und warm sind als andere gleicher Richtung. Gemeinsame Merkmale der gegenwärtigen Predigten aber drängen sich beim Prüfen derselben so bestimmt auf, dass sie schwer zu verkennen sind. Immer mehr verschwindet jener Doktrinarismus, der entweder nur den dreieinigen Gott oder nur die Gottheit nennen zu dürfen glaubt. Immer mehr schwindet das Geschlecht der Blumisten und Suadaleute, die die christlichen Feste poetisch finden oder deren Reden nicht unpassend mit einem Hoch abschlössen. Immer weniger macht sich die Polemik gegen andere Richtungen breit und immer mehr braucht man Zeit und Kraft für das wirklich Aufbauende.

Eine Kritik aus Deutschland hat an den sechs Predigten „Botschaft vom Gottesreich“ gerühmt, dass ihr Dringen auf die Praxis sie empfehle; man könnte dasselbe von den Zeugnissen mehrerer unserer lebenden und schon gestorbenen Amtsbrüder sagen, dass sie im aufrichtigen Bemühen, das Volk für Christum zu gewinnen, in der Predigt frei wurden von den verletzenden Ecken theologischer Eigenheit und voll von dem, was Alle gleich gewinnt für christliches Leben und Streben. Selbst von den aus Berlin kommenden, bei uns in Tausenden von Exemplaren verbreiteten sonntäglichen Predigten, deren Provenienz aus der Stöcker'schen Buchdruckerei sie zuerst verdächtig machte, findet auch der theologische Jahresbericht von Lipsius, was nach sorgfältiger Durchsicht jedermann bestätigen muss, dass sie, ganz vereinzelte polemisirende Bemerkungen abgerechnet, vor Allem suchen, für's Christenthum und nicht für eine bestimmte christliche Partei zu wirken. Ja sogar Schrenks Reden, man denke an die unter dem Titel „Alles und in Allen Christus“ erschienenen, sind so allgemein religiös und ethisch gehalten, dass sie auf die Massen, für die sie berechnet waren, zum Theil gerade aus diesem Grunde grossen Eindruck gemacht haben. Unter sonst gleichen Bedingungen aber müssen wir immer diejenigen Erscheinungen der Predigtlitteratur für unsere Erbauungszwecke am wünschenswerthesten betrachten, welche auf unserm Boden gewachsen sind. Ein Predigtbuch aus lutherischen Landen enthält schon Manches, was wir nicht brauchen, und hat Manches nicht, was wir wünschten. Ein anglikanischer Prediger einer nach englischen Begriffen freien Richtung, wie Kingsley, verlangt, um verstanden zu werden, doch schon eine Kenntniss englischer Kirchenverhältnisse, die unser Volk nicht hat. Des berühmten Baptistenpredigers kräftige Weise wird uns packen, bis sein für unsere Verhältnisse ungerechter Kampf gegen die Staatskirche uns wieder abstösst. Wir müssen fortfahren, unserm Volke selber zu predigen.

Eine Art Anhang zur Predigtlitteratur bilden die kleinen Schriften, die manchmal nur durch Erweiterung einer Predigt entstanden sind, manchmal in periodischen Blättern erschienene Arbeiten zusammenfassen, und anregend, ergänzend, stützend religiösen, kirchlichen, sozialen Bestrebungen voraus und zur Seite gehen. Manchmal sind diese Büchlein also beschaffen, dass man sie am besten zusammenbringt unter dem Titel, den Gerber seinem Schriftchen: „*Allerlei für einfache Leute*“ gab. Doch sind feine Sächelchen darunter, die für ganz einfache Leute doch zu fein wären, vorzüglich in der französischen Schweiz, in der man, wie es den Anschein hat, für geistvolle Darstellungen zur religiösen Erhebung auf ein entsprechendes Publikum rechnen kann. Das Büchlein Amour et foi

impressions d'un pélerin, welches Frédéric de Rougemont seiner zukünftigen Schwiegertochter widmet und welches von der Verklärung der irdischen Liebe durch den Glauben redet, ist ein ganz sprechender Beleg dafür; man braucht nur daran zu denken, wie „Ein Gang durch's Leben" (Specker) eine Frau in schlichter Weise zu christlichem Walten im Hause anleitet, so tritt das Vornehme in der Darstellungsart der erstern Schrift noch mehr ins Licht. Es liesse sich schwer ein Gebiet des christlichen Lebens ausfindig machen, über welches man nicht in unserer Sprache eine kleine Abhandlung lesen könnte, und wäre sie am Ende auch nur aus dem Englischen übersetzt. Manchmal findet sich noch eine kleine Lücke, auf die wir durch Andere aufmerksam gemacht werden. Die Welschen haben ein Büchlein für die Rekruten, welches in der ersten und zweiten Division zur Vertheilung gekommen ist; die Katholiken besitzen auch Instruktionen, welche den jungen Milizen anweisen, wie er sich als Katholik im Militärdienst zu benehmen habe; die Separatisten bauen durch Ermöglichung persönlicher Verbindungen mit Gemeinschaftsgenossen oder sonst gegen allfällige Gefahren vor; bei den Landeskirchen der deutschen Schweiz findet sich gar nichts Derartiges. Dagegen herrscht auf einem naheliegenden Felde der Ueberfluss. Schriftchen für die confirmirte Jugend haben wir so genug, dass es sich nun mehr darum handelt, das Material, das da ist, an Mann zu bringen, als neues Material herzuschaffen.

III.

Wenn die rechte Andacht von selber Gebet wird, und wenn nach den *Gebetbüchern* das Gebetsleben beurtheilt werden könnte, so müssten wir dem katholischen Volke als dem andächtigeren und frömmeren den Vorzug vor dem reformirten lassen. Zahllos fast sind die Gebetbücher des katholischen Volkes, für jedes Bedürfniss berechnet, wie die Einbände für jeden Geldbeutel. Was der Beweggrund zu diesem eifrigen Brauchen der Gebetbücher ist, sagt das „Jubiläumsbüchlein, oder Unterricht und Gebete für Gewinnung des von seiner Heiligkeit, Papst Leo XIII, auf das Jahr 1886 bewilligten Jubiläumsablasses." In diesem Schriftchen, aus welchem man lernen kann, mit was für Sachen sich die thomistische Universalphilosophie verträgt, steht zur Erklärung des Ablasses, der natürlich aus dem Kirchenschatz der Genugthuung Christi, Mariä und der Heiligen kommt, er sei „Ablass der zeitlichen Strafen der bereits nachgelassenen Sünden." Beim Gebrauche solcher Bücher, mit deren Lesen man auch den leeren Raum bei der Messe ausfüllen muss, wird freilich vorausgesetzt, dass einer mit Zehnern und Hundertern geläufig rechnen kann. Aus den darin

enthaltenen Zauber- und Teufelsgeschichten, Amulet- und Skapulierabergläuben und aller bischöflich approbirten, mythologischen Zuthat lernt man nicht bloss verstehen, wie es gemeint ist, wenn irgend ein aufgeklärter Propst von der Vernünftigkeit des Christenthums predigt, sondern auch, dass wir protestantische Gebetbücher, selbst wenn sie aus einer andern religiösen Richtung als der unsern entstammt sind, nicht leicht wegwerfend behandeln dürfen. Es gibt zwar auch da Vorkommnisse, welche zeugen, dass wir dann und wann zu katholischem Abrichten einige Neigung haben. Gebetbücher speziell für Christenkinder, wie sie reformirte Gesellschaften herausgeben und gegen deren Gebete und Lieder an sich man eigentlich nichts haben kann, fangen einem an etwas bedenklich zu werden, wenn man die Aehnlichkeit der Methode sieht in jenen römischen Büchlein, wo das Abrichten denn doch zu nackt und unverhüllt betrieben wird. Es ist als ein Glück zu betrachten, dass es nicht den Anschein hat, es werde in unsern Kirchen auch das Kind beim Beten weiter noch in's Lesen hineingeführt und da der gleiche Unfug noch mehr einreissen, der schon bei anderer Lektüre so viel Boden gewonnen hat. Von protestantischen Gebetbüchern unterscheiden sich die katholischen auch durch eine uns sonderbar anmuthende Terminologie, welcher, so viel man sieht, auch die altkatholische Kirche treu bleibt. Eine kurze Paränese heisst Tugendübung: der gute Vorsatz wird wiedergegeben durch gute Meinung; vorbereitende Gedanken auf die Communion heissen Anmuthungen. Wenn uns diese nicht gewohnte, von der Sprache des gewöhnlichen Lebens sich so sehr unterscheidende Ausdrucksweise befremdet, so dürfen wir nicht vergessen, dass auch unsere ältern Gebetbücher sich nicht selten in Ausdrücken bewegen, ja sogar in Gedankengängen, welche dem in unserer asketischen Litteratur nicht Heimischen so fremd und wenig anheimelnd klingen, als uns jene gemeldeten der Katholiken. Wer durch Erziehung in jene ältere Ausdrucksweise und auch Denkform hineingeführt wurde und darin fortlebte, der hat eine reiche Auswahl von Blumen und Kleinodien, aus welcher jeder nach Gemüthsart und Geistesrichtung auslesen kann; die Blumengärten und Schatzkästen von Gebeten, über welche die evangelische Kirche so gut verfügt als die römische, sind nicht so bald erschöpft. Aber der modern erzogene Mensch, der an diese alten Beter sich nicht gewöhnt hat, dem auch die Methode der Methodisten und Anderer nicht zusagt, mit leerem Kopf aber vollem Herzen ohne Beängstigung eine halbe Stunde lang zu beten, dem aber das Gebet doch Bedürfniss ist und der im Gefühl seiner geistigen Armuth sich gern an ein Hülfsmittel hält, — der sucht auch sein Gebetbuch. Die moderne Schule der Theologen in der deutsch-reformirten Kirche der Schweiz hat die Aufgabe, die sie hier erfüllen musste, erfüllt. Sie wusste

sich schuldig, dem Volke, das auf sie schaute, vorzubeten; und unter diesem Volke haben sich gefunden, die mit ihr beten. Das neue Buch vom wahren Christenthum ist in Betrachtung, Gebet und Lied so edel, so erbaulich, dass die dadurch vertretene religiöse Richtung sich nicht schöner präsentiren kann. Wo ein minus zu bemerken ist, da muss man schon als Kritiker sehen, um es zu finden. Es ist als ob sich da auf eine deutliche Weise bewahrheitete, welch' veredelnden und reinigenden und damit auch einigenden Einfluss das wahre Gebet auf des Menschen Geistesleben ausübt. Der Haltung nach hat Grubenmanns Gebets- und Andachtsbuch Anspruch auf das gleiche Lob; in seiner Anordnung ist es der sonst in Gebetbüchern gebräuchlichen mehr genähert. Was der kirchlichen Linken noch fehlt, ist die Handreichung, mit der man der täglichen Andacht in kleinern Büchlein hilft, mit welchen die Rechte reich gesegnet ist bis zum „Täglich Brod" herab, dem pain quotidien, das Chatelanat sogar in mehreren Jahrgängen darreicht. Das Gebetbüchlein des badischen Vereins für evangelische Volksschriften hat gezeigt, wie etwa vorgegangen werden könnte.

In vielen der aufgeführten Bücher hat das *Lied* schon seine Stelle gehabt. Je besser das fromme Lied ist, um so mehr ist es ein Gebet, das Kirchenlied vor allen. Und von dieser Anschauung aus, müsste es fast als ein Missgriff bezeichnet werden, in einem Gesangbuch noch Gebete für das Abendmahl u. s. w. anzufügen, sofern es nicht gerade die liturgischen Gebete sind; denn die Abendmahlslieder wären doch übel gerathen, wenn sie nicht die besten Abendmahlsgebete wären. Wenn etwas so ist das religiöse Lied interconfessionell, wie selbst ein Einblick in die Liederblumenlese lehrt, die separatische Organe ihren Gliedern darbieten. Wir reformirte Deutsch-Schweizer aber sind, wenn je einmal, jetzt theilhaftig des unerschöpflichen Reichthums der Lieder einer singenden Christengemeinde in weiten Landen, bevorzugt vor der französischen Schweiz, noch viel mehr aber vor der katholischen, sie mag sich schmücken wie sie will. Was sind Marienrosen und Marienpsalmen, was sind Psalmenüberarbeitungen gegen unser Kirchenlied? Die Antwort gibt uns das jetzt wieder vor einer Revision stehende christ-katholische Gebetbuch für die Schweiz, ausser Wrubels Predigten und Herzogs Reden und Hirtenbriefen das einzige Erbauungsbuch der schweizerischen Altkatholiken. Dieses Gebetbuch, wie das deutsch-altkatholische von Reusch, ähnelt den römischen Gebetbüchern so weit, als der altkatholische Gottesdienst noch mit dem römischen Aehnlichkeit zu behalten strebt. Unserm evangelischen Wesen nähert es sich am meisten in den Liedern für den sonntäglichen Gottesdienst; da finden wir: Sei Lob und Ehr' dem höchsten Gut; O dass ich tausend Zungen hätte; Dein

König kommt in niedern Hüllen; Kehre wieder, kehre wieder, der du dich verloren hast; Liebster Jesu, wir sind hier; Bleibt bei dem, der euretwillen; Mir nach, spricht Christus, unser Held; So jemand spricht: ich liebe Gott; ja selbst eines, das bei uns als Kirchenlied nicht ganz grundlose Beanstandung gefunden hat: „O lieb', so lang du lieben kannst." Die Lieder, welche unsere Kirchengesangbücher füllen, bilden auch den Grundstock der Liedersammlungen, welche der Erbauung im Haus- oder Gemeinschaftsgottesdienst dienen. Es ist bei diesen überhaupt die erfreuliche Thatsache nicht zu verkennen, dass der Gesang der „Stunden" wieder zu gesunderen Zuständen allmählig zurückkehrt, als sie durch das Aufkommen der sogenannten „Glaubenslieder" geworden sind. Als vor 15 und 10 Jahren auch Pfarrer in diese Lieder so vernarrt waren, dass sie sie in der Kirche singen liessen; als man noch vor etwa 5 Jahren hinter ihnen Bücher wie die alte Pilgerharfe oder die Harfenklänge ganz zurückgestellt sah, glaubte man kaum, dass die rückläufige Bewegung so rasch auch in pietistischen Kreisen kommen werde. Die „Neue Pilgerharfe" beweist, dass sie eingetreten ist. Sie ist der alten „Pilgerharfe" von Hofer nahe verwandt, die Auswahl der Lieder ist nach Text und Melodie eine vielseitige, es finden sich auch Lieder, die man aus den Gesangheften weltlicher Gesangvereine kennt, wie: In dem hohen Reich der Sterne. Möge nun in Versammlungen auch noch heilsarmeemässig dreimal hintereinander in immer höherer Tonlage gesungen werden: „alles wohl, alles wohl, alles wohl," möge man diese englischen Lieder in beschränktem Masse sogar zugesteh'n, so gut als dem Pietismus früher Lieder wie: „wo findet die Seele die Heimat, die Ruh" — eine Gefahr sind sie nicht mehr für uns; und geschmackverderbend wirken sie auch nicht bei denen, welche Gefallen finden an Gedichten, wie den Ewigkeitsklängen des Albrechtbruders Füssle, die geordnet sind nach den Ueberschriften: Heilige Bereitschaft, Himmlische Seligkeit, Höllische Verdammniss.

Auch zum Lesen bei stiller Erbauung sind uns religiöse Gedichte aus dem eigenen Lande angeboten, Sammlungen verschiedener Stimmen, die im Heiligthum erschallen, oder Gaben einzelner Dichter. Die Sterne freilich, die jetzt am Himmel der religiösen Dichtung am hellsten glänzen, gehören nicht uns an. Die Thatsache, dass wir es, dem Protestantismus in Deutschland und unserer eigenen schweizerischen Vergangenheit sehr unähnlich, auch zu keinem religiösen dramatischen Gedicht, das das Volk ergreift, gebracht haben, könnte sogar so ausgelegt werden, als bewege das kirchliche Leben die Gemüther nicht so sehr wie anderswo. Stehe es damit aber, wie es wolle, so verachten wir das Eigene, das wir haben doch nicht; freuten wir uns auch der letzten Sträusse noch, die nach früheren Blüthen und Blät-

tern unter dem Abendstern von einem frommen deutschen Sänger gebunden und uns geboten wurden, so sind wir doch nicht minder dankbar für die einfachen Blumen religiöser Dichtung, die aus der Heimath uns für frohe und bange Stunden angeboten sind. Bei Gebenden und Empfangenden sind die Gaben mannigfaltig, aber es gibt ganz anspruchslose Gedichtchen darunter, die gewiss Alle freuen müssen. Das gilt ohne Frage auch von dem kleinen, nach Form und Inhalt vornehm bescheiden auftretenden Heftchen „Heimweh", dessen sinnige Gedichte für unsere vom Viellesen abzugewöhnende Zeit mit einigen schönen Blumen unserer schweizerischen Heimath und stimmungsvollen Landschaften, so zweckentsprechend illustrirt sind, wie ehemals im miniaturenfrohen Mittelalter ein Blatt oder Buch religiösen Inhalts, auf das liebevoll ausgeführte Anfangs- und Randverzierungen den betrachtenden Blick und nachdenkenden Sinn immer wieder ziehen sollten.

IV.

Was bis jetzt berührt worden ist, Kirchengeschichte, Bibelbetrachtung, Gebet, bildet nun in allen denkbaren Vertheilungen und Anordnungen den hauptsächlichen Inhalt unserer *periodischen religiösen Organe,* die in der deutsch-reformirten Schweiz um so zahlreicher werden, je höher die Jahrzahl steigt. Und nicht nur landeskirchlichen Herzen entrinnt manchmal ein Seufzer darüber, dass bald jedes Pfarrkränzchen auch ein besonderes Blättchen haben wolle, sondern auch in ausserkirchlichen Gemeinschaften, wenn sie nicht stramme Ordnung haben und nur die offizielle Kirchenzeitung lesen lassen, muss irgend ein Prediger auch noch sein eigenes Licht leuchten lassen, was der Chrischonabruder Markus Hauser mit seinen „Hoffnungsstrahlen" beweist. Nicht nur die Zahl der religiösen Blätter ist gegen früher eine erheblich grössere, sondern auch ihr Aussehen ist gegen ehemals ein gänzlich verändertes.

Ein ehrwürdiges Denkmal vergangener Zeiten ragt noch in die Gegenwart hinein in den Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit. Dieses alle 14 Tage erscheinende Blatt ist ja nicht sehr verbreitet, nur bei den im Lande herum zerstreuten Stillen noch gewürdigt, es verleugnet die Richtung nicht, die ihm seit den Tagen der jungen Christenthumsgesellschaft eigen gewesen ist, aber es vertritt sie, man darf wohl sagen auf noble Weise: eine gediegene Schriftbetrachtung, eine durch mehrere Nummern laufende kirchengeschichtliche Biographie, noch ein kurzes Gebet oder ein schöner Liedervers — das ist Alles. So gut man die Schriftbetrachtungen hat zu einem guten Predigtbuch zusammenstellen können, so gut hätte

es sich auch mit den Biographien thun lassen, denn es ist da nichts nur für den Augenblick Berechnetes und darum bald Unbrauchbares. Aehnliches findet man etwa mutatis mutandis noch bei den Sekten, die kein grosses Expansionsbestreben haben, z. B. in dem darbystischen Botschafter, nur dass dann bei diesen des kirchenhistorischen Sinnes so baren Vereinigungen das Geschichtliche ganz wegfällt und durch kürzere Paränesen ersetzt wird; ebenso verhält es sich mit den pastoralen Mittheilungen der Irvingianer. Wirkung in's Weite haben alle diese Blätter nicht.

Das religiöse Volksblatt von heutzutage will oder muss sich auch mit dem Gang der Welt in der Gegenwart beschäftigen, ja mit in denselben eingreifen helfen und spricht darum über kirchliche, kirchlich-politische, sociale, ja rein politische Neuigkeiten und stellt sie vom Standpunkt der eigenen Kirche, Gemeinschaft oder Sekte möglichst piquant dar. Wer den evangelischen Botschafter der evangelischen Gemeinschaft oder den Evangelist der bischöflichen Methodisten liest, der findet, dass in diesem Punkt die bei uns verbreitetsten Sekten den landeskirchlichen Partheiorganen gewachsen oder sogar überlegen sind; denn als officiell sind sie über ihren eigenen Kreis stets vollkommen unterrichtet und an Zuversichtlichkeit des Urtheils nehmen sie es mit dem zuversichtlichsten Redaktor auf. Das grosse Uebel, das eine Folge davon ist, ist die gegenseitige Verhetzung. Sehr wenige Blätter sind davon frei, selbst solche nicht, welche ihrer Tendenz nach die unschuldigsten sein sollten. Der Weissagungsfreund, sechs Mal im Jahr einen Bogen stark erscheinend, dessen Inhalt durch den Titel klar genug begrenzt ist, sieht sich trotzdem dadurch nicht gehindert, für seine „verbundenen Freunde" Expektorationen über die Geistlichen der Landeskirche vom Stapel laufen zu lassen, in welchem auch die Vermittler, selbst die „guten Vermittler" den Reformern gleich gestellt sind, weil sie die Bluttheologie nicht annehmen. Diese stachlige, oft bösartige Beurtheilung abweichenden, religiösen Lebens, deren sich die Blätter pharisäisch genug gegenseitig beschuldigen statt sich davon zu reinigen, ist um so beklagenswerther, wenn Glieder einer und derselben Kirche sich also befehden, während die Sekten, wie die katholische Kirche, ihres Schwertes Schärfe vorsichtig nur gegen uns wenden. Wegfallen dürfte die kirchliche Rundschau nicht, aber sie müsste wie im „Säemann" vom allgemein kirchlichen Standpunkt aus angestellt werden, so viel als möglich uneinbeflusst vom Parteiwesen; sie müsste natürlich, weil das kirchliche Leben noch lange seine hergebrachte kantonale Abgegrenztheit bewahren wird, das kantonale kirchliche Leben zuerst berücksichtigen, dann erst das allgemein schweizerische und endlich das christliche überhaupt. Ein derartiger Versuch ist ja gemacht. Der

Durchführung stehen als Hindernisse nicht nur die verbreiteten Sonderrichtungsorgane im Wege, welche sich meist an Kantonsgrenzen nicht halten, sondern auch der geringe Bestand der kantonalen Kirchen selber, der es nur etwa zweien oder dreien möglich machte, nach französisch-schweizerischem Muster eigene religiöse Blätter ohne finanzielle Opfer zu haben, den übrigen aber befähle, sich an Nachbarkantone anzuschliessen. Zur Festigung unserer kirchlichen Verbände aber müsste eine solche Umwandlung unserer kirchlichen Blätter sicher dienen.

Neben dem Wochenblatt resp. Monatsblatt und seinem Einfluss wird der Kalender etwas geringschätzig angesehen, er wird in der deutsch-reformirten Schweiz geradezu vernachlässigt. Schon die Sekten thun mehr für den Kalender; sie empfehlen ihn in ihren kirchlichen Zeitungen. Die römische Kirche aber braucht diesen Theil der Lektüre des Volkes mit grossem Erfolg für ihre Zwecke. Der Einsiedler Kalender, der seinen 50. Jahrgang erlebt und in Deutschland ebenbürtige Rivalen hat, steht nach Inhalt und Ausstattung weit über unsern Kalendern mit religiöser Färbung. Was ein solches, das ganze Jahr aufliegendes Hausbuch für Werth hat, hat auch die Basler Mission eingesehen. Ihrem evangelischen Missionskalender am Format fast gleich ist der in der französischen Schweiz verbreitete Pariser Almanach des bons conseils, religiöser gehalten als der auch im Chrétien évangélique empfohlene, von Bridel herausgegebene, sittlich hebende, aber nicht religiös accentuirte bon messager. Der Almanach des bons conseils pro 1890 führt den Leser gerade auch in dasjenige Gebiet der Geschichte des französischen Protestantismus ein, das im Jahre vorher in wissenschaftlichen Schriften erforscht wurde, und bringt die verkleinerte Darstellung des neuen Monumentes des Admirals Coligny, die man schon im Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français gesehen hat. Ein kleiner Almanach pour la jeunesse, der von Toulouse ausgeht, hat schon mehr Volksbotenkalenderart und sieht aus wie vieles, was man für Kinder an religiöser Lektüre präparirt. Ein guter christlicher Kalender, wie wir ihn für die reformirte Familie haben sollten, wäre dann am besten, wenn er von Alt und Jung gleich gelesen werden könnte.

Den deutschen Kantonen fehlte bis vor Kurzem eine litterarische Erscheinung wie die Etrennes religieuses, mit welcher die Genfer Geistlichkeit alljährlich vor das Publikum tritt, ihm erbauliche, kirchenhistorische, kirchenpolitische, ethische und allgemein belehrende Aufsätze nebst einer Chronik der reformirten Kirchen der französischen Schweiz darbietend. Gelehrte Gesellschaften haben da und dort bei uns Neujahrsblätter, Neujahrshefte, in welchen sie weitere Kreise mit ihren Arbeiten bekannt machen, wie die Genfer Kirchenmänner kirch-

liche Kreise. Es müsste auch für unsere Kirchen nicht ohne Reiz und Nutzen sein, (man hat das gewiss auch im Kanton Bern gedacht) wenn eine solche kirchliche Aeusserung Jahr für Jahr dargeboten und entgegengenommen würde, durch welche eine Verbindung namentlich der geistig Gehobenen unter den Laien einer Kirche mit den Leitern derselben in Werken von dauerndem Werth hergestellt und erhalten würde.

Sicher aber muss, ob durch diese oder eine andere Form, noch entschiedener als bisher die reformirte Kirche ihre Art der Arbeit für das Reich Gottes durch das Mittel der Presse stützen, wenn sie nicht zurückgedrängt werden will durch solche, welche entschiedener als sie dieses mächtige Mittel zu benutzen wissen.

Bücherschau

der

„Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz".

Gooszen, M. A., Hoogleerar, *De Heidelbergsche Catechismus.* Textus receptus met toelichtende teksten. Bijdrage tot de Kennis van zijne wordingsgeschiedenis en van het Gereformeerd Protestantisme. Leiden, Brill. 1890. (XIV S., 166 S. Inleiding, 252 S. der Catechismus selbst mit den beleuchtenden Paralleltexten.)

Die grosse Bedeutung des Heidelberger Katechismus prägt sich auch in der umfangreichen Literatur über denselben aus. Ganz besonders hat in der neuern Zeit Holland verschiedene wertvolle Arbeiten geliefert. Die hier zu besprechende reiht sich denselben würdig an.

Das sehr schön ausgestattete Buch gibt in seinem Hauptteil den Heidelberger Katechismus nicht nach einer der drei ersten Einzelausgaben vom Jahre 1563, sondern nach dem mit der dritten Ausgabe wesentlich identischen Abdruck in der Pfälzischen Kirchenordnung vom gleichen Jahre, welchen der Verfasser um seines specifisch officiellen Characters willen als Textus receptus bezeichnet. Daneben teilt er bei jeder Frage oder zusammengehörenden Fragenreihe die entsprechenden Stellen der frühern reformirten katechetischen Arbeiten, die auf die Gestaltung des Heid. Kat. Einfluss geübt haben, in synoptischer Weise mit. Es kommen dadurch letztere Arbeiten freilich im Allgemeinen weder ganz vollständig noch in ihrer ursprünglichen Anordnung zur Darstellung, und es liesse sich fragen, ob nicht ein textueller Abdruck derselben, mit Verweisungen auf sie an den einzelnen Parallelstellen des Heidelbergers, vorzuziehen gewesen wäre. Zur leichtern Zurechtfindung sind die Fragen in sämmtlichen Katechismen numerirt. Doch kommen hierin einzelne Ungenauigkeiten vor, nicht nur die in der Inleiding S. 73 Not. angegebenen in Bezug auf den Catechismus maior des Ursinus, sondern auch in den Texten S. 139 f. die Numerirung von vier Fragen des kleinen Katechismus Leo Judä's mit nur zwei sich wiederholenden Zahlen. Die in verschiedenen Sprachen und Idiomen verfassten Texte sind im Ganzen sorgfältig, doch immerhin nicht durchweg correct gedruckt; so finden sich z. B. auf S. 7 und 15 zusammen 14 Druckfehler im lateinischen Texte, von denen im Druckfehlerverzeichnis nur einer notirt ist.

Die erste Stelle ist den beiden lateinischen Vorarbeiten von Ursinus zugewiesen, nämlich dem in der Anordnung wie im Ausdruck dem Heid. Kat. zunächst

stehenden Catechismus minor, und sodann dem etwas früher verfassten, ausführlichern und in der Gestaltung abweichendern Catechismus maior. Sodann kommen drei Zürcher Katechismen, nämlich der grössere und der kleinere Kat. von Leo Judä, und die (für das Gymnasium bestimmte) Catechesis pro adultioribus scripta von Bullinger, von 1559. Hierauf folgt Calvins Genfer Katechismus, und endlich drei Katechismen der niederländisch-reformirten Gemeinden, die unter dem vorwiegenden Einfluss a Lasco's standen, nämlich die bei der Aufnahme in die Londoner niederländische Gemeinde gebrauchte Korte ondersoeckinghe des ghcloofs, gedruckt 1553, sodann der von Micron vorfasste kleine Katechismus für dieselbe Gemeinde. 1552. und endlich der Emden'sche Katechismus, 1554. Der ersten unter diesen drei Schriften eignet, entsprechend ihrer Bestimmung für die Glaubensprüfung Erwachsener beim Eintritt in eine freie Gemeinde, in besonderm Masse die auf der Voraussetzung eines schon gereiften persönlichen Bewusstseins und Lebens ruhende individuell plerophorische Ausdrucksweise, die dann auch der Heid. Kat., freilich ein allgemein kirchliches Lehrbuch für die Jugend, an manchen Stellen in ergreifender Weise darbietet.

Die noch niemals in solcher Vollständigkeit dargebotene Zusammenstellung des für den jetzigen Forscher nicht durchweg leicht zugänglichen Materials, das den Bearbeitern des Heidelberger Katechismus vorlag, ermöglicht einen tiefen Einblick in die Entstehungsgeschichte des letztern, und ist. auch abgesehen hievon, von einem bedeutenden kirchen- und dogmenhistorischen Interesse. Der Verfasser selbst hat sich denn auch in seiner Inleiding redlich und mit Erfolg bestrebt, die wissenschaftliche Erkenntnis in allen diesen Richtungen zu fördern. Ich beschränke mich hier auf die Erörterung weniger Punkte, vorzüglich solcher, welche sich auf die Berührungen des Heid. Kat. mit den Zürcher Katechismen beziehen.

Unser Verf. hat das Verdienst, in Bezug auf das Erscheinen des kleinen Katechismus Leo Judä's, welches herkömmlich auf 1541 angesetzt wird, die ohne Zweifel richtige Ansicht aufgestellt zu haben, dass dasselbe vielmehr auf das Frühjahr 1535 zu setzen sei. In der That spricht bei genauerer Prüfung Alles hiefür. Nachdem im Beginn des Jahres 1534 der treffliche, aber zum Gebrauch beim kirchlichen Unterricht wegen seiner Ausführlichkeit nicht recht geeignete grössere Katechismus Leo's erschienen war. beschloss am 20. Oktober 1534 die Synode: „Es soll mencklich nachtrachten wie in die kylchen möchte ein catechismus gepracht werden. Darzwüschen soll M. Löw ein formm stellen, die man vff den künftigen Synodum habe.“ Nun sagt die undatirte Vorrede des nachher erschienenen kleinen Katechismus Leo's. er sei „bewegt worden über den vorigen kinder bericht, der villicht den jungen kinden zelang vnd vnbegryfflich ist, einen kürtzeren zestellen . . Sœliches zethun bin ich geneigt gsin. doch mee darzu bewegt, so ich verstanden hab, das sœlichs minen obren, vnd ouch minen lieben herren vnd brüderen den mitarbeitern im wort dess Euangelij in statt vnd land *in nächstgehaltnem Synodo* gefallen hat.“ Da liegt in der That der Schluss nahe, dass die Ausarbeitung des Katechismus gleich auf jenen Synodalbeschluss folgte, und dass die Veröffentlichung noch vor der nächsten, im Mai 1535 gehaltenen Synode eintrat. Die Synoden der folgenden Jahre fassten keine auf die Ausarbeitung eines Katechismus bezüglichen Beschlüsse mehr. So scheint der Ausdruck: „in nächstgehaltnem Synodo“ durchaus auf die Synode vom October 1534 gehen zu müssen. Bei einer längern Verzögerung würde man zudem wohl ein Wort der Entschuldigung und Erklärung erwarten. Eine solche Verzögerung trat auch in Bezug auf das am Ende des grössern Katechismus versprochene Büchlein vom lyden Jesu Christi nicht ein, da dieses in erster Auflage schon 1534, nicht erst 1539, wie noch Pestalozzi glaubte, erschien. Leo Judä's und Bullinger's erhaltene Correspondenz aus diesen Jahren gedenkt der Katechismusarbeit überhaupt nicht, weder als einer aufgetragenen und an Hand genommenen noch als einer verschobenen. Die grossen Sorgen der Zeit, insbesondere auch die durch Bucer betriebenen Vermittlungsversuche betreffend die Abendmahlslehre, stehen in dieser Correspondenz ganz im Vordergrunde. Nach der Ausarbeitung des grössern Katechismus war diejenige des kleinern. der zwar durchaus nicht ein blosser Auszug aus jenem ist, für Leo gewiss eine schnell und leicht durchgeführte Arbeit. Die bisherige Annahme des Jahres 1541 stützte sich wesentlich nur darauf, dass

kein älterer Druck nachgewiesen werden konnte. Indess hatte schon Leu, Helvet. Lex. das Jahr 1538 angegeben, und es hat nun auch in der That die Stadtbibliothek in Zürich in der letzten Zeit einen Druck von diesem Jahre erworben. Es erhellt aber schon hieraus, dass die Jahrzahl des ältesten zufälligen vorhandenen Exemplars nicht hinreicht zur sichern Bestimmung der Ursprungszeit. Mit Recht weist unser Verfasser auch noch auf die wörtliche Uebereinstimmung des Abschnittes über die Sacramente in dem im Jahre 1538 oder 1539 erschienen lateinischen Katechismus von Leo, einer Bearbeitung des ersten Katechismus Calvin's, mit Leo's kleinerem deutschen Katechismus hin, eine Uebereinstimmung, welche wohl jedenfalls auf einer Benutzung des kirchlichen Katechismus in demjenigen für die höheren Schulen, und nicht auf dem umgekehrten Verhältnis beruht.

Entgegen der Ansicht mehrerer anderer Forscher schreibt Gooszen auch der Bullinger'schen Catechesis pro adultioribus scripta von 1559 einen Einfluss auf den Heid. Kat. zu. Bei den nahen Beziehungen von Ursinus und auch von Olevianus zu Zürich ist eine Kenntnis des Buchs ausser Zweifel, eine wörtliche Benutzung aber bei dem verschiedenen Zwecke nicht gerade zu erwarten. Allein ein allgemeiner Miteinfluss desselben dürfte allerdings sicher anzunehmen sein, um so mehr, da „Bullinger's buchlin" den Mitgliedern der zur officiellen Feststellung des Katechismus berufenen Heidelberger Synode vom Januar 1563 ganz besonders empfohlen wurde. Von den in der Inleiding S. 102 f. zum Beweis einer speciellen Benutzung noch bei der Endredaction des Heid. Kat. angeführten Berührungen sind nicht alle schlagend: am meisten ist es die Begriffsbestimmung der guten Werke in Fr. 91 im Vergleich mit derjenigen bei Bullinger. Eine noch auffallendere, dort nicht angeführte Parallele aber ist der Umstand, dass nur das Bullinger'sche Buch eine ähnliche direct eingehende scharf polemische Erörterung über die Messe enthält, wie sie als Frage 80 in der zweiten und erweitert in der dritten Auflage des Heid. Kat. eingefügt wurde.

Was diese 80. Frage betrifft, so weist unser Verf. aus dem Brief Olevians an Calvin vom 3. April 1563 nach, dass deren Einfügung in der zweiten Auflage auf Olevians Betreiben von dem Kurfürsten befohlen wurde. Schwerlich ist dies aber mit dem Verfasser so zu denken, dass dieselbe vorher in dem ausgearbeiteten Katechismus noch nicht vorlag und jetzt erst als eine notwendige Ergänzung redigirt und eingefügt wurde. Olevian's Ausdruck: in prima editione omissa erat, weist eher darauf, dass die Frage, wenigstens in ihrer Formulirung in der 2. Auflage, in der Grundredaction des Katechismus schon vorhanden war, und erst unmittelbar vor dem Druck, ohne Beratung der eigentlichen Bearbeiter, auf irgend einen Einfluss hin weggelassen wurde, jedenfalls wegen ihrer scharf polemischen Haltung. Nur ein solcher Sachverhalt macht auch ein bloss persönliches Eingreifen Olevians behufs einer admonitio an den Kurfürsten begreiflich. In milderer, verhüllender Weise weist der Ausdruck der Schlussbemerkung der 2. und 3. Ausgabe, dass diese Stelle „im ersten truck vbersehen" wurde, ebenfalls auf das Wegfallen von etwas im Manuscript bereits Vorhandenem beim Druck.

Der Verf. zeigt in eingehenden Erörterungen, wie in Bezug auf manche Lehrbestimmungen, z. B. diejenigen über das Abendmahl und über die Kirchenzucht, der Katechismus erst nach vielen Erwägungen und mehrfachen Aenderungen seine definitive Gestalt erhielt. Dasselbe gilt auch in Bezug auf die im Katechismus nicht direct vorgetragene, sondern nur vorausgesetzte Lehre von der Prädestination. Wenn aber der Verf., den Bahnen Ebrard's und Heppe's folgend, den Katechismus wegen des in den Vordergrund Tretens der geoffenbarten Heilsordnung und des Zurücktretens des unerforschlichen determinirenden Ratschlusses, insbesondere nach der Seite der Verwerfung, einer besondern soteriologisch-biblischen Richtung der reformirten Theologie zuschreibt, die sich von dem zum Teil auch durch philosophische Speculationen mit bedingtem Calvinismus unterschieden habe, und die er in den Zürchern, besonders in Bullinger, verkörpert sieht, so dürfte er hierin doch zu weit gehen. Ursinus' Vorarbeiten enthielten auch directere prädestinatianische Ausführungen, und die Streichung derselben bei der definitiven Redaction des Katechismus durch die Heidelberger Theologen, welche doch im August 1561 in dem Streit zwischen Zanchius und Marbach sich ganz entschieden auf die prädestinatianische Seite gestellt hatten, beruhte wohl

nur auf der Bestimmung des Buchs zur Unterweisung der Jugend. Dass andre Partien der Lehre in strengerer theologischer Schulform gehalten sind, als uns vielleicht für die Jugend angemessen erscheint, spricht nicht hiegegen, und reicht nicht hin, das Postulat zu begründen, dass der Katechismus als „Bekenntnisschrift" auch diese Lehre im Falle voller Zustimmung hätte eingehend behandeln müssen. Die Dortrechter Synode, gerade durch die Prädestinationsfrage veranlasst, hat den Heid. Kat. als durchaus correcte Lehrdarstellung anerkannt. Aber diese Dinge galten der reformirten Theologie als mysterium, dem gegenüber auch von ihr für die unmittelbare volkstümlich-erbauliche Wirksamkeit die Verkündung der geoffenbarten Heilsordnung in den Vordergrund gestellt wurde. So schreibt schon Zwingli, gewiss ein entschiedenster Vertreter der unbedingten Prädestinationslehre: caste ista ad populum, et rarius etiam; ut enim pauci sunt vere pii, sic pauci ad altitudinem huius intelligentiae perveniunt (Brief an Frid. Fonteius vom 25. Januar 1527, Werke VIII, 21). Calvin hatte in seinem ersten Katechismus von 1537 (lat. 1538), welcher sich eng an seine Institutio anschloss, der Prädestination der Erwählten zum Heile die Verwerfung Anderer auf Grund des gleichen absoluten Ratschlusses, vor Grundlegung der Welt, gegenübergestellt. Aber es hat nicht etwa nur der Zürcher Leo Judä in seiner Bearbeitung dieses Katechismus diese Ausführung umgangen, sondern auch Calvin selbst hat von einer doppelten Prädestination in seinem spätern Genfer Katechismus ebenso wenig gesprochen als in der Genfer Liturgie. Der Genfer Kat. geht, hierin dem Heidelberger verwandt, von einer einheitlichen anthropologisch-religiösen Zielbestimmung des menschlichen Lebens aus; wenn er später an einer Stelle zwei Arten von Menschen unterscheidet, so stützt er sich dabei nur auf die unmittelbare Erfahrung, nicht auf den göttlichen Ratschluss. Und dennoch bildete die Lehre von dem absoluten Walten Gottes auch in der Heilszuteilung den tiefsten Grund nicht nur des calvinischen Systems, sondern auch der ganzen consequenten Ausbildung der reformirten Theologie. Dass Persönlichkeiten, wie Bullinger, dessen Begabung und Lebensaufgabe nicht sowohl in der systematischen Durchbildung der Lehre, als in der praktisch-kirchlichen Wirksamkeit lag, in dieser Richtung durchweg mehr zurückhielten, begründet noch keinen Unterschied verschiedener Richtungen, — ist doch auch Bullinger wie die übrigen Zürcher entschieden für Zanchius eingetreten. Die Hervorhebung des Gesichtspunktes der foedera Dei, die der Verf. bei Bullinger findet, ist ebenfalls nicht von Belang hiefür; denn deren Wurzeln finden sich schon bei Zwingli und Calvin, sie ist von Ursinus gerade in seinem die Prädestination directer ausführenden Cat. maior aufgenommen und auch die spätere coccceianische Föderaltheologie stand nicht im Gegensatz zur Prädestinationslehre. Uebrigens wurzelt das Princip der absoluten Abhängigkeit alles Geschehens von Gott, welches besonders von Schweizer und Scholten mit Recht als das Fundamentalprincip der reformirten Dogmatik geltend gemacht worden ist, nicht, wie der Verf. im Einklang mit Ebrard annimmt, in einer dem religiösen Bewusstsein fremden Speculation, sondern ist, wie Paulus, Augustinus und alle drei Hauptreformatoren zeigen, ja wie Jesus selbst zeigt (Matth. 19, 26. 11, 25 ff.), ein tief religiöses Princip, das allerdings, wie jedes Element des unmittelbaren religiösen Bewusstseins, erst durch wissenschaftliche Verarbeitung, im Zusammenhang mit allen übrigen Daten der religiösen Erfahrung und mit der gesammten Weltanschauung, den systematisch-theologischen Charakter gewinnt. Es wäre zu wünschen gewesen, dass der Verf., statt dem gerade in dieser Frage den wirklichen Grundtypus der reformirten Lehre verwischenden Ebrard zu folgen, die vortrefflichen Ausführungen mehr beherzigt hätte, mit welchen Schweizer s. Z. in den theologischen Jahrbüchern seine Auffassung derselben principiell beleuchtet und gegen Ebrard verteidigt hat.

Trotz dieser Differenz in Bezug auf die dogmenhistorische Auffassung wiederhole ich zum Schlusse den Ausdruck herzlicher Anerkennung für die reichhaltige und gründliche Arbeit des Verfassers, die eine wahre Bereicherung der katechetisch-historischen Literatur ist. Möge der Verfasser dazu kommen, in Weiterführung seiner Studien uns eine katechetische Geschichte der reformirten Kirche zu geben, eine Aufgabe, deren Bedürfnis er mit Recht betont, und für deren Lösung er wie Wenige vorbereitet ist. *H. Kesselring.*

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00291 6918

v.7
1890

Schweizerische theologische Zeitschrift v.7
1890